

IDEAS

7

IDEAS

7

**SOBRE ACCIÓN, DEBER, DONACIÓN, DE
URBANO FERRER**

Urbano Ferrer Santos

José Ángel Agejas

Rafael Alvira

Antonio Amo Polo José Andrés-Gallego

Salvador Antuñana Alea José María Carabante

Mariano Crespo

Blanca Castilla de Cortázar

Rafael Gómez Pérez

Lino Iglesias

Martínez Antonio Ramón Miñón Sáenz

Aquilino Polaino-Lorente

José Luis Yepes Hita

INSCRITOS Y ASISTENTES

AGEJAS ESTEBAN, JOSÉ ÁNGEL.- Profesor Titular de Ética y Humanidades. Universidad Francisco de Vitoria. Email: jagejas@gmail.com

ALCOCER ZAMBA, LILIANA.-. Universidad Francisco de Vitoria. Email: liliana.alcocer.gro@gmail.com

ALVIRA DOMÍNGUEZ, RAFAEL.- Catedrático de Filosofía. Universidad de Navarra. ralvira@unav.es

ANDRÉS-GALLEGO, JOSÉ.- Catedrático de Historia Contemporánea CESIC. E-mail: 1848jag@gmail.com

ANTUÑANO ALEA, SALVADOR.- Director del Máster y Doctorado de Humanidades. Universidad Francisco de Vitoria. s.antunano@ufv.es

ARANA CAÑEDO-ARGÜELLES, JUAN.- Catedrático de Filosofía de la Naturaleza. Universidad de Sevilla.-e-mail: jarana@us.es

IDEAS 7

BURGOS VELASCO, JUAN MANUEL.- Profesor Titular de la Universidad CEU San Pablo. Presidente de la Asociación Española de Personalismo. jmburgos@edicionespalabra.es

CARABANTE MUNTADA, JOSÉ MARÍA.- Profesor de Filosofía del Derecho. Centro Universitario Villanueva UCM. jmcarabantem@gmail.com

CASTILLA DE CORTÁZAR, BLANCA.- Doctora en Filosofía y Teología. Real Academia de Doctores de España. blancascor@gmail.com

CID VÁZQUEZ, MARÍA TERESA.- Profesora de Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales. Universidad San Pablo CEU. Email: teresacid@ceu.es

CORRAL LOPE, JOSÉ.-Directivo de Banca. Email- jcorrallope@gmail.com

DARNA GALOBART, HELENA. Economista y Master de ESADE. Email- helenadarna@telefonica.net

FERNÁNDEZ RODRIGUEZ, FERNANDO.- Presidente de AEDOS. E-mail: información@aedos-dsi.com

FERRER SANTOS, URBANO.- Catedrático de Filosofía Moral. Universidad de Murcia. ferrer@um.es

GALDÓN LÓPEZ, GABRIEL.- Catedrático y Director del Departamento de Periodismo. Universidad San Pablo CEU. galdonlo@ceu.es

GALLEGO GARCÍA, ELIO.- Profesor Agregado de Teoría del Derecho. Director del Instituto de Estudios de la Familia. Universidad CEU San Pablo. gallegoelio@gmail.com

GARCÍA CARRASCO, GREGORIO MIGUEL.-Sacerdote Prelatura Opus Dei. Email: gregoriomgc@gmail.com

GARCÍA ECHEVARRÍA, SANTIAGO.- Catedrático de Política Económica de la Empresa. Universidad de Alcalá de Henares. E-mail: echevarria.iee@telefonica.net

GÓMEZ PÉREZ, RAFAEL.- Profesor Antropología Cultural . Escritor. E-mail: rafa@pescadosweb.com

IGLESIAS MARTÍNEZ, LINO.- Doctor en Filosofía y Licenciado en Ciencias Físicas. Especialista en Tecnologías de la Información. liniglesias@yahoo.es

LACALLE NORIEGA, MARÍA.- Vicerrectora Universidad Francisco de Vitoria. Email: m.lacalle.prof@ufv.es

NEGRO, PAVÓN, DALMACIO.- Catedrático de Ciencias Políticas. Director del Seminario Permanente Bibliográfico. Email: danepa@gmail.com

POLAINO LORENTE, AQUILINO.- Catedrático de Psicopatología. Presidente del Capítulo de Bioética de AEDOS. e-mail.-aquilinopolaino@gmail.com

IDEAS 7

RUBIO DE URQUÍA, RAFAEL.- Catedrático de Teoría Económica. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales Francisco de Vitoria. rrubiodeurquia@yahoo.com

RUBIO HIPOLA, FRANCISCO JAVIER.- Departamento de Humanidades. Universidad Francisco de Vitoria. Email: jrhipola@gmail.com

SÁNCHEZ PALENCIA, ÁNGEL. Profesor Titular de Antropología. Universidad Francisco de Vitoria. Email: a.s.palencia@ufv.es

TORRE GIL, ÁLVARO de la.- Universidad Francisco de Vitoria. Email: alvaro.delatorregil@gmail.com

INTERVENCIONES Y COMENTARIOS

ACCIÓN, DEBER, DONACIÓN: DOS DIMENSIONES INSEPARABLES DE LA ACCIÓN¹

Urbano Ferrer Santos*

Introducción

En estas páginas, más que resumir lo tratado, voy a exponer cómo se gestó el libro, mostrando algunos de sus hilos conductores y de los problemas que están latentes en él. Del interés que hayan podido suscitar a los lectores las cuestiones particulares que en él se tratan se hacen cargo las sugerencias que habéis tenido a bien hacerme oralmente o por escrito los asistentes al acto de presentación y que sin duda tendré en cuenta en la preparación de la segunda edición. Vaya por adelantado mi agradecimiento a todos vosotros por vuestra generosa disponibilidad.

¹ Dykinson: Madrid, 2015, 219 págs.

* Catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia.

I. Antecedentes y esbozo

Aparentemente su origen está en intervenciones un tanto dispersas: a) la participación en unas Jornadas en Pamplona sobre “Dimensiones y Perspectivas de la libertad en Leonardo Polo” en 2012 con la ponencia *La libertad en crecimiento*; b) una ponencia escrita para un Congreso en Lublin (Polonia) sobre el personalismo de Karol Wojtyła en 2013; c) algunas intervenciones en Congresos con motivo del Centenario de Ricoeur en 2014; d) una conferencia a la que fui invitado por el Instituto de Estudios Leonardo Polo en Málaga en 2014 sobre *Acción, Cultura e Historia*; e) una intervención dentro de un ciclo sobre Personalismo en el Seminario diocesano de Orihuela sobre *La persona en Maritain*; f) la participación en el master de Tercer ciclo “Filosofía contemporánea y sus presupuestos históricos” de la Universidad de Murcia el curso 2014-2015 con una asignatura dedicada al tema *La manifestación del sujeto en la praxis contemporánea*.

En cuanto a la consideración del don, tuvo su arranque inicial en la llamada de atención de Benedicto XVI en *Caritas in Veritate* sobre lo que denomina “la sorprendente experiencia del don”, presente de modo continuado en la vida humana. A este respecto quisiera tener un recuerdo especialísimo para mi gran amigo Angel Luis González, fallecido hace ahora un año –en Abril de 2016– y de cuya lección inaugural *Persona, Libertad, Don* (Pamplona, Septiembre de 2013) se han beneficiado notablemente estas incursiones. Por otro lado, una constante en mis publicaciones han sido las implicaciones de la acción humana, tal como es abordada desde la Antropología y las Ciencias sociales, como vía preliminar para acercarse a la dimensión ética en el hombre.

A partir de todo ello esboqué un itinerario a seguir en una futura publicación, como ha sido esta. Sus pasos serían: 1) el estudio, basado en la *Prima Secundae* de Tomás de Aquino, sobre los distintos actos voluntarios, al que incorporaría algunas

actualizaciones del tipo de las que han sido propuestas por Leonardo Polo y también por Rafael Alvira; 2) una de estas actualizaciones del planteamiento clásico está en considerar la intención no como un acto más entre los otros, sino como lo que unifica toda la serie de actos elícitos e imperados de la razón práctica; con ello, se hace posible deslindar lo que es la acción de los acontecimientos externos e internos, en la medida en que toda acción – intencionada – es correlativa de un agente singular o colectivo; 3) en la intención se revela ya a una primera inspección la perspectiva ética, ya que si se pasa aquella por alto, el alguien que la realiza queda enajenado en el impersonal de tercera persona como otro o como lo otro, según sugiere el título de la obra de Ricoeur *Sí mismo como otro*.

4) Sin embargo, la dificultad que aparece ahora está en cómo tematizar al agente. Por lo pronto no puede ser convertido ni en una esencia fenomenológica ni en un dato contextualizable o hermenéutico, sino que se hace patente en sus acciones singulares como persona: en este sentido, Karol Wojtyła ha desarrollado en su obra *Persona y acción* la tesis de que la persona se desvela en la acción, como inseparable de ella y a la vez trascendiéndola; 5) metodológicamente encontramos que la historia y la cultura velan al agente personal: la una, porque está vuelta hacia el pasado, mientras que la libertad de la persona se ajusta con el futuro, que no es puesto libremente, sino dado con ella; la segunda, es decir, la cultura encubre a la persona porque las unidades culturales son acotadas artificialmente, de modo que su aparente clausura y permanencia dejan en la sombra la opacidad del cuerpo humano como presupuesto antropológico de los símbolos que integran cada cultura: la condición corpórea, en efecto, a la vez que hace posibles y necesarios los símbolos con los que poder comunicarse con otras personas, oculta la transparencia constitutiva del ser personal (la transparencia consiste en que no solo soy persona, sino que inseparablemente me sé persona).

II. Metodología: De la acción a la persona

Ahora bien, aceptando la propuesta anterior de la acción como punto de partida para mostrar fenomenológicamente a la persona, ¿cuáles serían los indicios por los que acceder desde la acción a ella, que es propiamente el sujeto moral? Seguidamente pongo de relieve algunos aspectos que creo permiten sentar con facilidad que la acción se asemeja y puede reconducirse a la persona.

a) Primero, porque toda acción tiene un comienzo, es algo nuevo o que empieza a ser, algo gestado (de *gerere*, llevar a cabo), como señaló Hannah Arendt; pero esto guarda paralelismo con lo propio de la persona, que es, cada una, alguien irrepetible, no diseñada. b) En segundo lugar, la acción en tanto que acción no tiene un carácter específico, proporcionado por una función biológica determinada, como en el caso de los instintos animales, adaptados a esa función, sino que en la acción se revela la inespecificidad del hombre, que corporalmente se hace manifiesta en las manos y el rostro, como ha mostrado la Antropología contemporánea. Pero si no tiene una esencia ya especificada, es porque, de un modo positivo, la persona se forja esencialmente a sí misma mediante los hábitos intelectivos y volitivos con los que se identifica en su modo singular de ser.

c) Tercero, las acciones, si bien discontinuas, componen entre sí una trama o argumento, siempre proseguible, lo cual nos sitúa en la perspectiva hermenéutica. En correlación con ello, la moralidad de la persona solo se entiende de modo biográfico, ya que convoca en cada acción distintos motivos, actitudes, influjos de las otras personas, intenciones próximas y más o menos remotas..., factores todos ellos que hacen que cada acción esté en un entrelazamiento mayor o menor con las que la preceden y la siguen. d) En cuarto lugar, quien actúa puede decir “yo actúo”, pero este yo no lo aísla o recluye solipsistamente, sino que más bien lo hace reconocible como hombre (varón o mujer), en su comunidad humana con los demás yos. Así pues, por ser

inseparable cada yo de su índole humana, los actos humanos del yo singular modifican a este en su ser humano característico, y esto es lo que significa que son de naturaleza ética. Son, por tanto, a la vez actos humanos (*actus humani*) y actos personales (*actus personae*).

III. Enfoque antropológico de la ética

Con esto se sale al paso del problema del posible extrinsecismo moral, que ha asumido a lo largo de la Historia de la Ética las más distintas formas, desde los distintos voluntarismos, utilitarismos o sociologismos a los utopismos, sea en el planteamiento habermasiano del diálogo libre de dominio, sea en la separación kantiana entre el deber y la naturaleza o en otros igualmente presentes en el escenario ético contemporáneo. Creo que un modo de afrontar esta amenaza al estatuto propio de la ética y que esté a la altura de nuestro tiempo, consiste en radicar antropológicamente la moral, como vamos a comprobar a propósito de sus tres ejes o pilares básicos: el bien, la normatividad y la virtud.

Podemos sentar que, en vez de tratarse de esencias abstractas, son nociones incomprensibles sin el actuar del hombre. Veámoslo en cada una de las tres. En efecto, el *bien* es el exceso que se presenta en los actos voluntarios sobre lo querido en concreto y que lo delimita como horizonte, integrando así en cada acto de querer la estructura “bien singular querido-motivo universal por el que lo quiero”; gracias a ello el querer tiene su verdad, *verdadera* en los actos de querer, no asimilándose a una volición arbitraria o porque sí. En cuanto a la *norma*, en su sentido primario o jurídico es lo que faculta para actuar sobrepasando las limitaciones físicas, a la vez que elimina la violencia entre los particulares, que sería un modo primero e inadecuado de resolver los conflictos; en su sentido moral, la normatividad es la medida racional del acto humano (del latín *normare*, mensurar, medir),

introduciendo el orden fines-medios en la actuación y administrando el tiempo o las urgencias, como decía Ortega y Gasset. Por fin, la *virtud* es el reforzamiento intrínseco de la facultad o principio de actuación, modificado en razón de los actos previamente llevados a cabo².

Si solo se contase con uno de estos factores en detrimento de los otros dos, se perdería sin duda la integración moral, pero también quedaría malograda la radicación humana de la actuación. Es posible ejemplificar en las distintas concepciones éticas la preponderancia de uno u otro elemento: así, para los hedonismos lo que importa es el gozo o placer bien calculado que proporciona el bien, al margen de cómo el bien se constituya normativamente y de las condiciones de su asentamiento en el hombre; para el estoicismo, por su parte, el obrar moral reside en la autosuficiencia de la virtud, en la virtud por la virtud, prescindiendo de las inclinaciones y deseos; en fin, para la ética kantiana del deber la normatividad es lo constitutivo de la moralidad, sin atención a las condiciones antropológicas de partida.

IV. Aparición metodológica del don en ética

El siguiente problema que afronto se refiere al modo como se revela éticamente la persona en la acción. No podría ser en tanto que meramente ejecutora o desencadenante de una acción, sino más bien manifestándose a sí misma en ella, como en el agradecimiento, el perdón, la generosidad o el prometer, entre

² A ello se refiere Tomás de Aquino en los siguientes textos: “La virtud del hombre se ordena al bien que es producido según la regla de la razón humana, y puede ser causada por los actos humanos” (“Virtus igitur humana ordinata ad bonum quod modificatur secundum regulam rationis humanae, potest ex actibus humanis causari”, S.Th., I-II, q. 63 a. 3 co). “Por tanto, la virtud humana no implica orden al ser, sino más bien al actuar. Y de aquí que pertenezca a la razón de la virtud humana ser hábito operativo” (“Unde virtus humana non implicat ordinem ad esse, sed magis ad agere. Et ideo de ratione virtutis humanae est quod sit habitus operativus” (S.T., I-II, q. 55 a. 2 co).

otras respuestas de valor, en las que la persona se expone a sí misma en lo que da, sea las gracias, la reconciliación, el perdón, etc. ¿Es acaso *el dar* el irreductible antropológico que está detrás de todas las expresiones y acciones éticas, por tanto lo que unas y otras tienen en común y que se revela en ellas?

Esta sospecha me llevó a una aproximación conceptual y semántica al dar y al don. Descubrí que lo distintivo del dar es su carácter subjetivo-personal, como un dar de sí mismo, que se transmite a su modo a las mencionadas derivaciones éticas. No se puede dar algo sin darse simultáneamente el donante, porque el don no se emancipa del dar que lo convierte en tal. También semánticamente encontramos que el dar es una de las voces más primitivas, con ciertas ambivalencias que le llevan a ramificarse en distintas acepciones.

Sin duda la primera dificultad para apresar la donación es su contaminación por los intercambios económicos, hasta el punto de que para señalar lo propio del don hacemos entrar negativamente el interés, diciendo que el dar es desinteresadamente o gratis; la otra adulteración le viene de la presencia reificante, que inmoviliza el don al ponerlo en el primer plano y despersonalizarlo. De aquí que para encontrar la donación se haya ensayado la reducción fenomenológica, que pone entre paréntesis al donante, al beneficiario y aun al propio don (es el caso de J-L. Marion).

El donante habría de ser anónimo o bien difunto, en el caso de quien al morir deja una herencia, para que de ese modo la donación que hace no pueda ser devuelta. Solo así podría cumplirse de modo estricto la máxima evangélica de que no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha. También el que recibe el don habría de quedar fuera de juego, de modo que no se pudiera rentabilizar el don a costa de su posesión por el beneficiario. Y como el tiempo – tanto el precedente al don que lo espera como el tiempo posterior, que lleva a olvidarlo como

acto de donación – juega en contra de la donación, habría que eliminar también el tiempo y así el don dejaría de ser cumplimiento de una expectativa. Si asimismo se suspende o pone entre paréntesis la cosa externa como don presente, lo que queda es el dar como algo inobjetable, tal como ocurre en el dar o dedicar tiempo, dar un poder, dar la vida, dar la bendición, dar la palabra o dar la paz... En estos casos estamos ante símbolos o expresiones incompletas de una conducta futura en las distintas partes. El dar resulta ser algo originario y primitivo, no derivado de acciones anteriores ni con consecuencias en otras acciones. El dar queda reconducido de este modo al quién que se manifiesta en ello.

Con todo, a mi modo de ver la reducción fenomenológica no es lo definitivo para hacerse presente el acto de donación, por cuanto el don en quien lo recibe precede a la conciencia que de él se tiene, está diferido temporalmente respecto de la donación. Es por lo que el dar no se puede sorprender fenomenológicamente en su originariedad. Resulta así que el don se cumple en la conciencia de quien lo recibe sin el donante; si el donante estuviera dado a la conciencia, sería don objetivado en vez de donante. Por ello el don no puede fenomenalizarse enteramente, sino que podemos denominarlo con Marion fenómeno saturado –aunque no reduciéndolo a una categoría de fenómeno–, en vez de cumplimiento de una intención significativa previa, que estuviera ajustado a lo que ha sido ya significado. La donación es el pliegue que queda tras su despliegue en sus elementos fenoménicos.

V. Tener y dar

Por último, voy a señalar el problema de las relaciones entre el tener y el dar. ¿Constituiría el dar un añadido a lo debido en justicia, algo supererogatorio, o es más bien la exigencia de justicia la que se funda en la donación? Es un adagio escolástico

que nadie da lo que no tiene, lo cual es rigurosamente cierto. Sin embargo, el aserto es incompleto, ya que no se dice si se pierde o se mengua lo que se da, ni cómo se ha adquirido lo que se tiene, ni si el tener no implica a su vez alguna donación. Parece que solo en el dar se acredita lo que realmente se tiene y que no hay, por tanto, una separación *a radice* entre tener y dar. Análogamente a como un tener que no sea consciente malamente es un tener, tampoco se tiene plenamente si no se lo comunica o participa a alguien. ¿Cómo describir entonces la relación entre el tener y el dar?

Mientras el tener inmaterial está al nivel de la esencia humana, de lo adquirido y estabilizado, el dar manifiesta de modo eminente al ser personal en su acto de ser. Es un problema con claras implicaciones teológicas. San Anselmo se planteó el interrogante “*Cur Deus homo?*” Es sabida la respuesta anselmiana de que Dios se encarnó para redimir al hombre, satisfaciendo así la deuda contraída por el primer pecado.

Pero con ello parece que el tener del Dios ofendido prevalecería sobre el dar. Las connotaciones jurídicas de este planteamiento son patentes y lo ensombrecen. Pues en Dios las exigencias de justicia no son anteriores a la donación, ni se pueden separar del dar. Como advierte J. Ratzinger: “La Biblia no nos presenta la cruz como una pieza del mecanismo del derecho que ha sido violado. La cruz, en la Biblia, es más bien expresión de un amor radical que se entrega por completo, el hecho en el que uno es lo que hace y hace lo que es; expresión de una vida que es ser totalmente para los demás... No es el hombre quien se acerca a Dios y le ofrece un don que restablece el equilibrio, sino que es Dios quien se acerca a los hombres para dispensarles un don”.³

³ J. Ratzinger, *Introducción al Cristianismo* (Sígueme: Salamanca) 2005, 235-236.

IDEAS 7

Por su parte, en su réplica a san Anselmo santo Tomás de Aquino, admitiendo por Revelación que la Encarnación ha sido el modo elegido por Dios para la salvación del pecado, deja abierta la posibilidad de que Dios se hiciera hombre aun cuando no hubiera habido un pecado previo. “Respondo diciendo que sobre esto unos y otros opinan de modo diverso [...]. Se dice más convenientemente que la obra de la encarnación ha sido ordenada por Dios para remedio del pecado, de tal modo que, si no existiese el pecado, no habría habido encarnación. Aunque el poder de Dios no se limite a esto, pues también no existiendo el pecado, Dios habría podido encarnarse”⁴. Y la Iglesia celebra en el tiempo pascual la “Felix culpa”, que ha merecido tal Redentor.

⁴ “Respondo dicendum quod aliqui circa hoc diversimode opinantur [...]. Convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium peccati, ita quod peccato non existente, incarnatio non fuisset. Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur: potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari” (Tomás de Aquino, S.Th., III, q. 1 a. 3).

LA ACEPTACIÓN O EL RECHAZO DEL DON

Aquilino Polaino-Lorente*

Introducción

Esta publicación del Profesor Ferrer Santos es de agradecer por su claridad y necesidad. La claridad, en palabras de Millán Puelles, es lo que distingue a los filósofos. En esta obra el autor muestra lo bien dotado que está como filósofo y los muchos años que ha dedicado a la búsqueda de la verdad. En la exposición de una cuestión problemática, enigmática y misteriosa, como es la donación humana, en la que algunos de los actuales filósofos se han extraviado, el lector encontrará aquí una sendera luminosa –y breve- para acceder al misterio.

Aprovecho estas líneas para agradecerle el esfuerzo que ha realizado para dilucidar las cuestiones de las que se ocupa en esta monografía. Todas ellas son cuestiones que hoy nos interpelan, porque atañen a nuestra vida personal. De aquí su vigencia actual, de la que se deriva la necesidad de adentrarse en su estudio pormenorizado.

* Catedrático Emérito de Psicopatología.

IDEAS 7

Ciertamente, la atenta lectura de esta publicación amplía el horizonte existencial del lector, pero también suscita y le abre a numerosas cuestiones, a las que, probablemente, no acabe de encontrar una respuesta definitiva. Acaso esto mismo es lo que incrementa la motivación por su lectura.

Haber reunido en un profundo diálogo a tres características de la vida humana que a todos nos interpelan –acción, deber y donación- es, a mi parecer, uno de sus aciertos más logrados. No obstante, el autor no nos ofrece aquí un posmoderno gabinete de curiosidades filosóficas que sirva de entretenimiento a personas desocupadas y aburridas.

La exposición de su pensamiento no es mera especulación, sino que “toma tierra” y se encarna en el vivir humano: allí donde la acción del deber se entrelaza con la acción de la donación, es decir, en el comportamiento ético.

Reconozco que he tenido que establecer una poderosa lucha conmigo mismo al tener que optar por una sola cuestión –necesariamente breve- en esta colaboración. ¡Son tantas las cuestiones suscitadas por su lectura sobre las que convendría reflexionar y debatir!

Al fin me he decidido –aunque no sé si, como psiquiatra, conducido por cierta deformación profesional- por la que da título a este breve comentario. En las líneas que siguen me ocuparé, en un primer paso, de profundizar en lo que diferencia a la donación de la compasión; a continuación volveré sobre el ser y el tener; y, en un tercer paso, afrontaré algo que está ausente en el texto de esta publicación: qué sucede más allá de la aceptación y/o el rechazo del don. Estoy seguro de que la comprensión del autor sabrá disculpar esta osadía mía.

Si no fuera de su agrado, le ruego que acepte como excusa el peso de mi vida profesional: le doy el “además” que soy y tengo, conforme a lo que ha sido mi historia biográfica.

Acerca de la compasión, la piedad y la donación

Es frecuente que las personas confundan la donación con la mera compasión o la piedad. Este error hace un flaco servicio a la comprensión de lo que es la donación.

“Hay dos clases de piedad –escribe Stefan Zweig¹. Una, débil y sentimental, que en realidad sólo es impaciencia del corazón para liberarse lo antes posible de la penosa emoción ante una desgracia ajena, es una compasión que no es exactamente compasión, sino una defensa instintiva del alma frente al dolor ajeno. Y la otra, la única que cuenta, es la compasión desprovista de lo sentimental, pero creativa, que sabe lo que quiere y está dispuesta a aguantar con paciencia y resignación hasta sus últimas fuerzas e incluso más allá.”

Aunque me parece muy certero y ajustado a la realidad el modo en que el autor entiende la piedad, considero que hay otras formas alternativas de entenderla que disponen de tanta enjundia como las aquí aludidas. En especial, si se parte de la pretensión de vincular la piedad y la compasión a la donación.

Lo que en verdad mueve a la donación no se circunscribe a solo la compasión o la piedad. Sin embargo, no parece que sea excesivo este recuerdo de la compasión al ocuparnos de la donación. ¿Acaso puede darse una persona a otra, con exclusión de su afectividad? ¿De qué medio se serviría para omitir la afectividad en esa acción donal? ¿Se daría por entero si está ausente la afectividad? No obstante, hay que afirmar que la donación tampoco cabe reducirla a una mera respuesta emotiva.

De hecho, la vida y la muerte de las personas nos rodean de continuo. Pero lo que en verdad nos envuelve, más que antaño,

¹ Stefan Zweig. *La impaciencia del corazón*. Acantilado. Barcelona, 2006.

es la fragilidad que se acuna y anida en cada intimidad y la amenaza de una posible respuesta a ella: la insolidaridad global.

La homogeneización e isomorfismo que caracteriza al actual mundo globalizado configuran un excelente escenario, habitado por numerosas máscaras, prontas para encubrir la singularidad del rostro de la persona sufriente, y restringir, todavía más, la posibilidad de la donación.

De otra parte, no estoy seguro de que la donación exija –como condición necesaria- la completa exclusión de los sentimientos sobrevenidos a ella. Pero, desde luego, no conviene reducir la donación o restringirla y hacerla depender del colorido afectivo que, como consecuencia de ella, es posible que emerja en el donante o el aceptante.

Si así fuera, cabría entender la donación como la máscara² tras la cual operarían con suficiente eficiencia los sentimientos. Pero, la donación no es una máscara. Su conocimiento y comprensión no puede alcanzarse por el emotivismo sobrevenido o no a la acción de donar y/o aceptar.

El hecho de “mirar para otro lado” es, qué duda cabe, uno de los nuevos hábitos de la posmodernidad. Sin embargo, podría constituir un grave error entender la donación al amparo de solo el sufrimiento y el emotivismo, en el que aquella pudiera prolongarse en algunas ocasiones.

² La apelación a la “máscara” es una huida hacia delante frente al misterio, de la que gustó servirse Nietzsche, en numerosas ocasiones: “Todo lo que es profundo –escribió en *Más allá del bien y del mal*- ama la máscara; las cosas más profundas de todas sienten incluso odio por la imagen y el símil”. Y en sus *Aforismos*, añade: “Todo espíritu profundo necesita una máscara: aún más, en torno a todo espíritu profundo va creciendo continuamente una máscara, gracias a la interpretación constantemente falsa, es decir, superficial, de toda palabra, de todo paso, de toda señal de vida que él da”.

“La gran dificultad de nuestros problemas públicos y privados –escribe Chesterton³- es que algunos hombres pretenden imponer remedios que otros hombres contemplarían como la peor de las enfermedades; ofrecen como estados de salud unas condiciones definitivas que otros llamarían de buena gana estados de enfermedad. [...] Lo que está mal en el mundo es que no nos preguntemos qué está bien”.

Inquietarse por la donación y preguntarse por ella es en sí mismo el bien que hoy necesitamos. Un bien que es más amplio – y no contradictorio- con la donación exigida en el ámbito del dolor, el sufrimiento, la enfermedad y los numerosos males que aquejan al hombre.

Ciertamente, lo que no cuenta en la macroeconomía es el dolor de cada persona singular, el estrangulamiento de las posibilidades futuras, la pérdida del horizonte vital. El dolor no es cuantificable, aunque sea un hecho permanente y generalizado en el mundo. El dolor no tiene densidad ni peso, aunque sofoque, obstruya y ahogue el pulso vital de las personas.

El dolor no sabe de macroeconomía, como la macroeconomía no entiende el dolor del hombre. Paliar el dolor tampoco cotiza en bolsa. Sin embargo, esa pizca de comprensión, ese compromiso con el que sufre es capaz de compartir y aliviar el sufrimiento humano.

Comunicar el sufrimiento –si hay alguien que lo escuche- ya es compartirlo; y compartirlo ayuda a crecer tanto a quienes lo comunican como a quienes lo escuchan y asumen. En realidad, a toda donación ha de acompañarle la comprensión. Es mediante la

³ G. K. Chesterton. *Lo que está mal en el mundo*. Acantilado. Barcelona, 2008, p. 15.

compasión comprensiva cómo se condivide y alivia el sufrimiento del otro.⁴

La compasión⁵ designa la comunidad de sentimientos con el otro, la unión con él, también con ocasión de percibir idénticas “vibraciones” y en la misma “longitud de onda”. En este sentido, uno se compadece cuando no sólo reconoce lo que el otro siente, sino que “se pone en sus zapatos” y siente igual que él, porque se pone en el mismo lugar en que el otro está. La aceptación del don recibido se configura como el don que el aceptante da al donante. Escuchar al otro deviene así en el don del aceptante, que acepta el don de la comunicación del donante.

Al situarse ambos en idénticas circunstancias empáticas, nadie es mayor que nadie. Tanto monta y monta tanto el que se compadece como el compadecido, el donante como su destinatario. Se trata de sentir-con, de identificarse con el otro, de ser idénticos emocionalmente en el sufrimiento y la dicha que, en apariencia, parecen afectar a uno solo de ellos. Pero con sólo esta condición no se entiende la donación. Aunque, precisamente por eso, compadecerse, compartir con el otro sus sufrimientos y alegrías es dividir por dos la amargura y el dolor ajeno, y multiplicar también por dos el gozo y la dicha.

¿Hay alguna forma mejor de amar al otro que como a sí mismo? No. Compartir el mismo sufrimiento o alegría es lo que

⁴ Constituiría un grave error restringir la donación a solo las situaciones en que está presente el sufrimiento o el dolor humano. ¿Es que acaso no se aceptan los dones, incluso en el caso de que el destinatario no tenga ninguna *necesidad* de ellos? ¿Puede donarse lo que el otro no necesita? ¿Es que tal vez no es donación enseñar al que no sabe, ayudar al conocimiento de sí mismo y de sus posibilidades?

⁵ El término compasión hunde sus raíces en el griego y el latín de los que procede. La compasión deriva del concepto griego *sympátheia*, compuesto del prefijo *sym*, que indica unión, y *pátheia*, del verbo *pásjein*, que significa sufrir.

nos identifica con el otro. Es el amor al otro el que en esta ocasión justifica que pueda hablarse de donación. ¿Dónde encontrar un proceso de donación e identificación más radical que este?

La donación acontece en el tiempo, y tal vez por eso puede hablarse de una donación puntual o esporádica. Pero, como actitud y sentido de la vida, la donación tiene vocación de ser continuada. La partícula *com* de la que resulta el término compasión, denota compañía, acompañamiento, compromiso (salir de sí para transvivirse en la vida del otro). Esto es, sin duda alguna, mucho más que el mero sentimiento de compasión.

Una donación que tuviera lugar en apenas un instante, que no acompañara al aceptante y le volviera la espalda para seguir en solitario con su vida adelante, apenas sería una donación fugaz, incapaz de satisfacer la responsabilidad del donante.

El prójimo no es una abstracción macroeconómica, ni un guarismo, ni una persona sin rostro. Cualquier persona singular, cualquier hombre doliente (por enfermedad, reveses de fortuna, desempleo, persecución política, emigración, pérdida del hogar o de la propia patria) es una llamada de atención que podría suscitar y reclamar la acción donal. Este imperativo moral (la lógica del don) se extiende, como es lógico, a las víctimas de la desigualdad, la intolerancia, la fuerza, en definitiva, la injusticia, cualquiera que fuere su contenido. Pero se amplía también a las personas que quieren crecer, descubrir la verdad, conocerse a ellas mismas, encontrarle un sentido a la propia vida.

La compasión nos vincula con quienes sufren el hambre (también el hambre de verdad) y la sed de justicia. ¿Hay alguien que no haya experimentado un palpito ante estas llamadas del otro?

Las personas son singulares y jamás sumables o divisibles, porque no son masa, sino personas irrepetibles, inabarcables,

únicas, insustituibles, y...provistas de una dignidad que no se han dado a sí mismas, sino que procede de lo alto.

Las matemáticas y el cálculo sirven para otra cosa, pero no son del caso para el trato con las personas. Si miramos, si ponemos el ojo en el ojo del hombre en su fragilidad e indigencia, repararemos enseguida que no hay ningún número, ningún guarismo que pueda describirlo o abarcarlo.

La memoria colectiva sufre de amnesia respecto de estos valores. Y esa amnesia constituye también una referencia de la posmodernidad, una señal tanto más dolorosa cuanto más se enmascara con las seductoras palabras de la moda, con la frívola alegría y el aparente “subidón” que caracteriza hoy a las personas individualistas, que se repliegan en el hermetismo agigantado del propio Yo.

¿Es posible dar-se sin tener-se?

El ser precede al tener y al dar. Sin ser no hay donación ni aceptación. El don por antonomasia es el ser. El don del don es el Ser. No obstante, al ser humano sigue de inmediato el tener, el tener-se a sí mismo, la autoposesión cognoscitiva. En ausencia de ese “tener” se obstaculiza y obstruye la acción de donarse.

Porque lo propio y primario del ser, como tal identidad, es la de tenerse a sí mismo. ¿Podría hablarse de la identidad de un ser que no se poseyera a sí mismo? Y si no se poseyera a sí mismo, ¿de qué identidad estaríamos hablando? ¿Es posible hablar de identidad de un ser que no se posee a sí mismo? ¿Es acaso esta forma de posesión algo material, cuando se trata de un ser espiritual? ¿Es esta posesión solo racional? ¿No se tratará más bien de una posesión integral, es decir, cognoscitiva, intencional, volitiva, afectiva, corporal, operativa?

Sin esta autoposesión, ¿qué garantías tendría la acción humana de ser un operante originado en ese ser y manifestativo de él?

¿Pertencería la acción humana a una persona que no se conoce a sí misma? ¿Y si no se conoce, cómo puede autodecidirse a hacer lo que hace? ¿No estaríamos atribuyendo esa acción a su persona, al mismo tiempo que afirmamos que en realidad no le pertenece?

Tenerse a sí mismo es la condición de posibilidad de esa lucha por alcanzar tal semejanza. ¿De qué serviría tener algo, mucho o poco, si la persona no se tiene a sí misma? ¿De qué le sirve a la persona tener cosas si no sabe quién es y, en consecuencia, ignora qué ha de hacer con ellas?

Desde esta perspectiva, tal vez pueda sostenerse que cuanto más se ocupa la persona del “tener material”, más se aleja de ser el que es y de comportarse de acuerdo a quién es.

Por consiguiente, optar radicalmente por la posesión exclusiva (y auto-excluyente) de bienes materiales, debería entenderse como un modo de dejar de ser el que se es, por huir de sí, por enajenarse en las pertenencias, es decir, por un modo de alienación.

Desde luego, al ser sigue el tener, pero no un tener cualquiera, sino un tener especial que consiste en la forma más alta de tener: el conocimiento de sí mismo, la auto-posesión cognoscitiva.⁶

Algunos prefieren el tener al ser: la alteridad a la identidad. Pero, “lo otro que el ser” es en cierto modo extrañamiento, enajenación y, a veces, alienación⁷. Se presenta así una opción fundamental entre el ser y el tener. El ser es la unidad sobre la

⁶ Leonardo Polo, “Tener y dar”, en *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*. Eunsa. Pamplona, 2010, 115.

⁷ Se sostiene aquí la tesis contraria a la de Deleuze, al afirmar que “el primado de la identidad, cualquiera que sea la forma en que esta sea concebida, define el mundo de la representación. Pero el pensamiento postmoderno nace del fracaso de la representación, de la pérdida de las identidades y del descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico.” Giles Deleuze, *Diferencia y repetición*. Amorrortu. Buenos Aires, 2002, 15.

que se funda la identidad. El tener, en cambio, se proyecta en forma de alteridad.

Como el ser es recibido, la reflexión racional acerca de la identidad no alcanza su meta en plenitud. De aquí la necesidad de abordar la cuestión acerca del origen⁸. ¿Qué consecuencias tienen la evocación y el recuerdo del don originario del propio ser, por ejemplo, para la donación? Pues, entre otras cosas, la de ser un signo que suscita, justifica y se alza como una cierta pretensión a la donación.

De aquí la conveniencia de explorar el ser propio en tanto que don, lo que remite casi siempre al origen (Dios y los padres). Explorar la etiología del don del propio ser amplía el horizonte de la razón y puede aproximarnos a la intelección del misterio de la donación y de la identidad personal.

Pero el ser humano (tomado en sí mismo) no coincide con la propia identidad. Entre el ser y la identidad hay una instancia mediada: el don. Porque ninguna persona se ha dado el ser a sí misma. Precisamente por eso, el don remite siempre a un donante, en quien reside la misma posibilidad de encontrar la propia identidad. Ahora bien, esa identidad es difícil de alcanzar. Entre otras razones porque nuestro conocimiento es imperfecto e incompleto, nuestro ser inabarcable, y porque Dios es absoluto y eterno y el hombre relativo y contingente. En todo caso, el hombre puede alcanzar su identidad cuando se identifica con Cristo.

El hombre ha sido hecho a “imagen” y “ semejanza” de Dios. En tanto que imagen, la identidad humana está potencialmente dada (donación) desde el origen. En cuanto a la semejanza, es lo que el hombre ha de conquistar en el curso de su vida.

⁸ A. Polaino-Lorente, “La cuestión acerca del origen: El olvido del ser y la necesidad de la anamnesis en la actual paternidad humana”, *Familia et vida*, 1999, nº 2-3, pp. 68-94.

La identidad, hoy, está gravemente amenazada, desde la Escuela de Frankfurt y la deriva de los filósofos posmodernistas.⁹ Pero cuanto más semejante sea la persona a Dios, más densa y plena será su identidad. Conviene no olvidar que la aludida semejanza no se alcanza con sólo las propias fuerzas. Aquí también interviene Dios, sin cuya ayuda (donación) tal semejanza es inviable. Dios quiere esa semejanza, pero somete su querer al querer humano.¹⁰

El encuentro de la libertad infinita de Dios y la libertad finita del hombre (el querer de Dios y el querer de la criatura) se unen

⁹ “Se ha dicho –escribe B. S. Tajadura– que en el espacio filosófico posthumanista y postmoderno el hombre como sujeto epistemológico se desmonta pieza a pieza. [...] El propósito de la postmodernidad es romper con las instituciones coercitivas de la Modernidad. [...] Foucault se erige como predicador de un yo libre de imposiciones modernas, cuya tarea no es descubrirse a sí mismo [poseerse mediante el conocimiento], pues no hay un “sí mismo” preexistente, sino que lo único que queda es producirse continuamente. Toda identidad existente es una identidad producida. [...] Como también hará Derrida, Deleuze carga contra conceptos tradicionalmente occidentales, como la identidad y la oposición entre contrarios.” Cfr Beatriz S. Tajadura. “Posthumanismo y *machina sapiens*. La destrucción del sujeto a través de Foucault, Deleuze y Derrida”, en C. Carbonell y L. Flamarique (eds.). *De simios, cyborg y dioses. La naturalización del hombre a debate*. Biblioteca Nueva. Madrid, 2016, 255-271.

¹⁰ Cornelio Fabro explica lo que él llama “la confortadora paradoja del Absoluto positivo trascendente: *sólo ese Absoluto es quien puede crear al mismo tiempo una criatura libre*”. Y cita un texto admirable del *Diario* de Kierkegaard: “(A) Lo más que se puede hacer por un ser, mucho más de lo que un hombre pueda hacer de él, es hacerlo libre. Para ello se necesita justamente la omnipotencia. Esto parece extraño, porque (a lo que parece) la omnipotencia debería hacer a uno dependiente. Pero si se concibe verdaderamente la omnipotencia, se verá que implica precisamente la determinación de poderse recobrar uno a sí mismo en la manifestación de la omnipotencia, de tal suerte que por eso cabalmente la cosa creada puede ser, por la omnipotencia, independiente. (B) Por esto nunca un hombre puede hacer a otro perfectamente libre. [...] (C) Sólo la omnipotencia puede recobrar a sí misma mientras se da, siendo precisamente esa relación la que constituye la independencia de aquel que recibe. (D) La omnipotencia de Dios es, pues, idéntica a su bondad. Porque la bondad consiste en dar completamente, pero de tal modo que, en el recobrar a sí misma de manera omnipotente, se hace independiente aquel que recibe. (E) Toda potencia finita hace dependientes. Sólo la omnipotencia hace independientes. [...] La omnipotencia no queda ligada por la relación a otra cosa, por no haber otra cosa a que referirse; no, ella puede dar sin perder absolutamente nada de su potencia. [...] La creación de la nada expresa a su vez que la omnipotencia puede hacer a uno libre. [...] Si Dios, por crear a los hombres, hubiera perdido algo de su potencia, ya no podría hacer a los hombres independientes.” Cornelio Fabro. *Historia de la Filosofía*. II, Rialp. Madrid, 1965, 560-561.

en la grandiosa y misteriosa aventura de lograr esa ajustada semejanza. ¿Hay una mayor identidad que la unión de dos voluntades –divina y humana- para que el ser humano sea semejante al ser divino?

En la misma búsqueda de esa semejanza hay también una donación de sí mismo, de la entera persona. Esta donación consiste en el olvido de sí (de lo epidérmico y accidental) para ocuparse sólo de lo profundo de sí (lo esencial)¹¹.

Esa semejanza se ilumina cuando se contempla la cuestión acerca del origen. Porque el origen no es otro que una radical generosidad ontológica: la auto-donación del Ser. Una auto-donación que también ilumina la procedencia de la persona, la propia identidad, y contribuye a orientar la vida personal en la buena dirección para alcanzar esa semejanza. La cuestión acerca del propio origen personal es una manifestación más de que la persona es un ser-para-otros, un ser para la donación.

Una propuesta: La aceptación y el rechazo del don

Tengo una propuesta que hacerle al Prof. Ferrer. Agradecería que lo que sigue en este texto lo tomara como mera sugerencia – sin exigencia alguna por mi parte-, por si se anima a proseguir con el libro que hoy comentamos, y decide escribir otro que lo complete. Por exigencias de la brevedad, sólo mencionaré algunas de las cuestiones que he echado en falta en el texto comentado, sin entrar en la complejidad de su contenido.

1. En la lectura de este magnífico texto se vislumbran algunas de las consecuencias que se derivan de *entender la propia vida como un don*. Pero, aunque se iluminan y

¹¹ Jesús Arellano, “El acontecimiento absoluto de encontrarse existiendo”, en Actas XXV Reuniones Filosóficas Univ. de Navarra: *El hombre: inmanencia y trascendencia*. Pamplona, 1991, v. 1, 529-553.

atisban –no sin cierto esfuerzo–, no hay una exposición sistemática de ellas. No insisto desde la perspectiva del lector que soy ni del libro que a mí me gustaría escribir. Lo sugiero desde la necesidad vital que tantas personas tienen, en la actualidad, del conocimiento de esta relevante cuestión. Considero que hoy resulta imprescindible llevar a cabo una apología generalizada del don (como estilo de vida) y de la lógica del don (como aproximación racional).

2. A mi entender, la misma *ignorancia del don*, tanto en el aceptante como en el donante, debería entenderse tal vez como un “contra-don”. ¿Qué sucede con el contra-don de la ignorancia del don? ¿Tiene algún efecto sobre las personas y las acciones que realizan? ¿Se puede vivir instalados en esta ignorancia? ¿Por qué considero tan relevante como calamitosa tal ignorancia? En primer lugar, por la frecuencia con que muchas personas incurrir en ella. Si se considera que la donación es hoy especialmente relevante para ayudar a cada persona a que sea ella misma, sorprende todavía más su generalizado desconocimiento. En segundo lugar, porque es muy frecuente encontrar pacientes, en el ámbito de mi especialidad, cuyos sufrimientos se aliviarían de admitir que su vida es un don, y se esforzaran por vivir de acuerdo con ello. Y, en tercer lugar, porque en un mundo homogeneizado, globalizado y casi uniformado, parasitado además por el individualismo, la co-existencia –entendida como preludio comprensivo de la dimensión donal de la vida humana– queda oscurecida e incompleta si las personas se desentienden de la “lógica del don”.
3. Me hubiera gustado encontrar una *tipología del comportamiento humano respecto de la donación/aceptación*.

Obviamente, esto no se lo puedo pedir a su autor, pero estoy convencido que también aquí su reflexión filosófica sería de provecho para otros profesionales. Las personas no nos damos de la misma forma, como tampoco aceptamos de un modo igualitario el don que se nos hace.

4. ¿A dónde conduce *la donación universal y constante*? ¿Esta siempre justificada? ¿Puede degenerar en formas enajenantes y deshumanizadoras? ¿Dónde y quién establece los límites para que esto no suceda? ¿Contribuye, por el contrario, a sacar la mejor persona que está dormida en el donante? ¿No es una vida así entendida, sinónima del martirio? Ya se advierte que es preciso tener en cuenta otras muchas circunstancias, antes de responder a las anteriores cuestiones. Desde la perspectiva amorosa, por ejemplo, no parece que el donante universal y magnánimo sea el prototipo mejor de la dinámica amorosa humana, puesto que la donación excluye la reciprocidad. De otra parte, es probable que un tipo de relación, como la donación universal y permanente, sostenga y configure a su alrededor lo que he dado en llamar la “persona tomante”, de la que enseguida me ocuparé.
5. ¿Qué efectos antropológicos pueden encontrarse en la *persona, potencialmente donante, que se niega con tozudez a cualquier forma de donación*?
6. En otras personas lo que acontece es que *aceptan todos los dones* que los otros les dan, pero ellas mismas se niegan a darse. Hay en este grupo dos subtipos: el “*tomante universal*” y la “*persona dependiente*”. El primero pide muy poco, pero se niega en rotundo a dar y darse. Acepta todo, con tal de que no le compliquen la vida. Esta actitud puede ir incluso más

allá de lo que es connatural en las relaciones humanas y, entonces, toma la deriva del pícaro, truhán y malvado. El segundo, en cambio, no sólo acepta todo don, sino que solicita y exige uno en particular: ser querido. Se diferencia también del primero en que su actitud respecto a la aceptación del don puede ser compatible con el hecho de que, a su modo, también él se dona. Esta dinámica del sometimiento del propio ser a la satisfacción que necesita lucrar en la donación del otro, del que depende, desnaturaliza la donación. La demanda de dones transforma en estas personas el vínculo en cadena, la libertad en servidumbre, el afecto en voracidad.

7. Por el contrario, hay personas que se caracterizan por *rechazar cualquier don* que proceda de otro: un juego en que todos pierden (se impide incluso el don) y nadie gana. Cuando se rechaza el don, se desnaturaliza y destruye el don, que se transforma en un acontecimiento sobrevenido, indiferente, apersonal e incluso molesto. Son las personas que “no se dejan querer”, independientes, individualistas y, por lo general, solitarias. Esta característica no es incompatible con que den y se den, aunque en forma muy diversa.
8. En la vida de algunos de los tipos anteriores el término *co-existencia* se ha volatilizado. Sencillamente, son impermeables a las vidas de los otros. Los demás no son nada o devienen en medios, pero jamás serán considerados como un fin en sí mismos. El vacío llega aquí a su plenitud y destruye la identidad personal. Son personas en las que hay una completa ausencia de entrelazamiento vital, de tejido social, de ese transvivirse en la vida del otro que penetra la intimidad

y une una y otra vidas. Sin los otros no hay yo. Como tampoco hay yo sin tú. Y, desde luego, es imposible la formación del “nosotros” y “vosotros”. Tal vez se percaten y vivan en su propia diferencia, pero tampoco ésta es propiamente tal. Porque la diferencia exige la comparación, y la comparación presupone la comparecencia del otro. Es posible, por eso, que la diferencia en la que se sostienen se asiente en una comparación distante, superficial y extraña: una diferencia impotente para vertebrar la identidad de su propio yo. Una identidad sin yo, aunque sea posible, resulta incomprensible. Porque lo propio de la identidad es la unidad, pues los otros son la alteridad, que es lo contrario de la unidad. Lo otro es lo diverso y variado, lo diferente de la unidad: la otredad, si se me permite el palabra, es donde se adensan las diferencias. Estas personas, misteriosamente, pueden dar e incluso dar-se, pero con la estricta condición de no entregar su yo, por la sencilla razón, de que no disponen de él.

9. ¿Puede haber un *don sin amor*? En ese caso, ¿podría hablarse propiamente de don? ¿Puede darse el don al mismo tiempo que la humillación del aceptante? ¿Puede emplearse el don para esclavizar al otro? ¿Actúa el “donante universal” por el impulso de satisfacer la necesidad de “sentirse necesario” para los otros? ¿Es esta una donación vacía de sentido? ¿Estaría justificada la recuperación de lo dado como una forma de satisfacer la necesidad de “sentirse querido”? ¿No cabría entenderlo como un trueque sentimental, incompatible con el concepto de donación?
10. Por último, desde la perspectiva de la *acción humana*, ¿cómo reobra en la persona dependiente la aceptación y el rechazo del don? ¿Cómo reobra en la persona

independiente la aceptación y el rechazo del don que suscita la persona dependiente? ¿Cómo reobra el rechazo del don en el donante y en el destinatario? ¿Cómo reobra en el donante y en el destinatario la aceptación del don? A lo que parece, tanto en la acción de dar y dar-se como en la acción de aceptar el don que se recibe y acoge, casi siempre gana el yo, tanto del donante como del receptor.

Qué sucede con el suicidio

El cabal cumplimiento del rechazo del mayor don (la vida humana) es el suicidio. El suicidio es el fracaso total del ser, la supresión de toda posibilidad de donarse, la aniquilación por antonomasia de toda donación. En efecto, el suicidio significa la abolición de la persona que es la fuente y el origen del don. Pero no solo eso, sino el rechazo radical de la persona en su origen¹² (fuente del don).

El bien de la persona es aquí conculcado y negado. Su supresión, con independencia de la frustración de su potencial donación futura, hurta a los otros ese “alguien” (todo lo libre e independiente que se quiera) que, en tanto que bien co-existente con ellos y, en cierta forma, les era debido.

Aniquilarse, suprimirse voluntariamente, contradice y niega el don recibido de la propia vida (contra-don), puesto que excluye a los otros del bien de esa existencia personal. Pero, al mismo tiempo, esa auto-exclusión individual conlleva la destrucción del

¹² Lo aquí afirmado respecto del suicidio no hace referencia explícita ni implícita, ni próxima ni remota, a las personas que a causa de los trastornos psicopatológicos que sufren ponen fin a sus vidas. En estas últimas circunstancias, los pacientes que lo sufren están completamente excluidos de estas consideraciones, por cuanto las horribles enfermedades que padecen anulan u oscurecen la conciencia de lo que es el suicidio. La mayoría de los suicidas no se proponen acabar con sus vidas, sino liberarse de los sufrimientos intolerables que padecen.

bien que era su persona para cada una de las vidas ajenas, lo que supone una injusta hetero-exclusión.

En el suicidio esa exclusión del bien se multiplica: se aniquila todo don en cuanto tal; se destruye toda posibilidad de que el finado pueda darse a sí mismo; se impide el bien de la aceptación del don que el finado pudiera hacer a los demás; se imposibilita la aceptación en el finado de todo bien que de los otros pudiera recibir; se extingue el bien de que los otros puedan darse al finado; y, con la extinción del finado, se aniquila el bien de la co-existencia entre ellos. Por último, pero no menos importante, se extingue el don de la propia vida que el finado no se dio a sí mismo.

El suicidio puede considerarse, por eso, como una de las acciones más radicales contra la virtud de la justicia. La aniquilación del yo es todavía más injusta, si se considera desde la perspectiva del sentido originario del don de la creatura. Si ninguna persona está en el origen de sí misma, si nadie se ha dado el ser a sí mismo, ¿cómo se puede disponer de un ser, que en su origen no le pertenece ni es suyo? ¿Es que acaso no es injusto disponer de lo que no nos pertenece?

Por último, la irreversibilidad del suicidio anula cualquier posibilidad de restablecer el equilibrio entre el Creador y la criatura. Con el suicidio permanece para siempre el débito del don que ha sido aniquilado, sin que tal aniquilación llegue por completo a colmarse. Es posible que tal ingratitud respecto del don recibido -el propio ser-, sea tan grande como la ignorancia relativa a él.

RELEVANCIA DE LA DONACIÓN

Blanca Castilla de Cortázar*

En primer lugar, deseo felicitar al autor por su investigación en estos temas nucleares, que nos enriquecen a todos. Nos hallamos ante un libro de ética, centrado en la acción, en la que la donación aparece como uno de sus aspectos. Acepté estar hoy aquí porque la reflexión sobre la donación la considero de enorme importancia, en un mundo donde parece que sólo se valoran los beneficios. No me propongo hacer un resumen del libro, que hemos tenido ya ocasión de leer, sino algunas reflexiones a propósito de la última parte dedicada al don.

Me ha interesado el recorrido que hace por los autores franceses del s. XX, desde Marcel Mauss, pasando por seguidores de la Fenomenología, hasta llegar a Marion o Henry, sin dejar de lado a Derrida, a pesar de que la diversidad de enfoques plantea una dialéctica complicada en la que es fácil perderse. No obstante, ese *iter* demuestra que, de una manera u otra, esta cuestión ha despertado un inmenso interés, sacando a la luz una cuestión perenne, en la que aparece la noción de deuda.

* De la Real Academia española de Doctores.

Confieso que comencé la lectura con cierta intriga —desde la convicción de que la donación trasciende el ámbito de la acción—, a sabiendas de que el autor es un buen conocedor de Leonardo Polo, que en su Antropología trascendental ha logrado plantear una ontología del amor, cuestión aún poco estudiada y tras la que muchos autores andan a la búsqueda. A este autor se le dedica un capítulo, el 3º de la 3ª parte. Como es sabido, Polo sitúa el AMOR DONAL en el ámbito de los trascendentales antropológicos y lo cataloga como el más elevado de ellos, con una característica peculiar en el marco de una antropología dual, a saber, que el amor, junto con la familia, son las dos realidades humanas que presentan una estructura triádica.

Como se advierte en la exposición de Urbano, la reflexión actual en torno a la donación se torna complicada y llena de aporías, en expresión de Derrida. Todo depende del punto de vista desde el que se enfoque y quizá su esclarecimiento requiera ir desde la ética a la antropología, es decir, hasta el aspecto ontológico que la fundamenta. En este sentido no me resisto a recoger aquí las siguientes palabras de Tomás de Aquino: «Según dice el Filósofo don es propiamente *entrega sin deber de devolución*; esto es que se da sin intención de recibir algo a cambio; esto implica donación gratuita. La razón de la gratuidad en la entrega es el amor, pues hacemos regalos a quienes deseamos el bien. Por lo tanto, lo primero que le damos es el amor con el que le deseamos el bien. Por eso es evidente que el amor es el primer don por el que todos los dones son dados gratuitamente»¹. Desde aquí se pueden obtener dos conclusiones: que la donación no es

¹ “ [...] sciendum est quod donum proprium est ‘datio irreddibilis’, secundum Philosophum, id est, quod non datur intentione retributionis: et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitae donationis est amor: ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donatur”, TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I, q. 38, a. 2, c.

un *do ut* des y que don y amor son dos cuestiones intrínsecamente relacionadas.

Entrando ya en la estructura del don, aparte de éste tenemos otros dos elementos intrínsecos: el que da y el que recibe. Contempladas desde la acción ambas acciones aparecen jerarquizadas, como parece desprenderse del célebre pasaje de Hch 20, 35, según el cual hay más felicidad en dar que en recibir. Tesis que se afianza si se considera que el que da es porque tiene, mientras que el que recibe es porque carece. Desde esta óptica, se comprende la dificultad para hacer regalos a quien tiene mucho o tiene de todo. Otro ejemplo se puede poner desde el ámbito docente: no hay profesor si no hay alumnos, y el alumno no sólo recibe, sino que también da en cierto modo al profesor con su atención, permitiendo a aquel ver las cuestiones con más profundidad y dar lo mejor de sí mismo. Aun y todo, entre el don del profesor y el del alumno hay una cierta jerarquía. Da más el que sabe que el ignorante.

Pero si el don está relacionado con el amor, la cuestión se plantea en otra perspectiva, como se advierte tanto en el planteamiento de Polo como en el Karol Wojtyła. Hay una dimensión en la que el DAR y el ACEPTAR tienen la misma categoría ontológica, es decir, el dar y el aceptar estarían al mismo nivel y producirían el mismo tipo y profundidad de felicidad, como pasa en el amar y el ser amado: dos caras de una misma moneda.

La profundidad de esta cuestión se vislumbra mejor desde el ángulo de la correspondencia. De alguna manera, está presente en los fragmentos filosóficos recogidos en el libro. ¿Hay necesidad o no de la correspondencia en el don? ¿Se niega dicha necesidad

dentro de las aporías que esgrime Derrida frente a la donación?² Cuestión que reaparece al hablar de la deuda. Si lo dado o regalado no requiere deber de devolución, al menos parece que de él habría de seguirse el agradecimiento. Es decir, por muy gratuito que sea un don, éste tiene que tener algún tipo de eco en el beneficiario del don: la deuda, al menos el agradecimiento. Nos hallamos, sin embargo, al nivel de la acción, pero en el fondo lo que está en juego es que, si un don no es aceptado, no sólo se frustra la posible relación entre donante y donado sino que el mismo don pierde su sentido.

Se trata indudablemente de una cuestión perenne que aparece en los grandes, aunque sólo sea de un modo incoado, a saber, que la correspondencia es imprescindible para que el amor exista: «La intención principal del amante -afirma Tomás de Aquino-, es a su vez ser amado por el amado; pues el esfuerzo del amante se dirige a atraer al amado a su amor, y si esto no sucede, es necesario que ese amor se disuelva»³.

En definitiva, parece necesaria una profundización en la ontología de estas cuestiones. Santo Tomás es el primero en

² La gratuidad del amor se enfoca mal si se plantea la cuestión de si el don espera algo a cambio o para ser auténtico don debe ser absolutamente desinteresado y no surgir sobre la espera del intercambio por algo. Ese algo es el error. El amor con amor se paga -que es refrán de gran verdad- excluye para el amor ese enfoque del intercambio por algo o algo que se le debe. No hay ningún algo que pueda pagar al amor y su gratuidad. El Amor con amor se "paga"; sin embargo, esto indica en rigor la correspondencia amorosa, pues el amante-don no acaba de serlo más que por el amado-acogida, y en ese entrelazamiento empieza propiamente el amor, que no es un fenómeno singular, donde se basta el amante consigo mismo, sino triádico o tridimensional. La correspondencia no es un "pago", sino que pertenece a la estructura y dinámica del mismo amar. Las deudas de amor -en rigor, el vínculo- son un plus ultra, que vienen del carácter entero y sincero definitivos del don y la acogida, que, por libre voluntad en una culminación del propio amor, se constituyen en identidades biográficas, es decir, en parte del propio ser, cuyo ser y acción se deben entre los amadores definitivamente unidos, pues expresan el vínculo de sus coidentidades. (Nota de Pedro Juan Viladrich).

³ «Hoc enim est praecipuum in intentione diligentis, ut a dilecto reametur: ad hoc enim praecipue studium diligentis tendit, ut ad sui amorem dilectum attrahat; et nisi accidat, oportet dilectionem dissolvi». (Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, I. III, cap. 151).

plantear (qq. 37 y 38 de la I pars de la S.TH) que tanto en la cuestión del don como en la del amor, en ambas cuestiones, se pueden distinguir un sentido esencial y otro nominal o personal. Así, el amor podría ser considerado como una acción humana, pero en el otro sentido el AMOR es también nombre de PERSONA. Y algo parecido dice en la cuestión siguiente a propósito del DON.

A nivel antropológico, el autor que más ha profundizado recientemente en la donación es quizá Karol Wojtyła –quizá el mayor teórico del amor del s. XX–, en su afán de llevar a sus últimas consecuencias la segunda parte del famoso pasaje de la *Gaudium et Spes*, que no se cansó de repetir: «El hombre es el único ser en el universo al que Dios ha querido por sí mismo y no encuentra su plenitud más que en el don sincero de sí a los demás»⁴.

Termino añadiendo simplemente que sobre esta cuestión y bajo el título: “el don desinteresado”, se acaba de publicar un texto inédito de Karol Wojtyła, que apareció en polaco en 2006 en AAS, sin mencionar ni la fecha ni las circunstancias en las que se escribió, al que aquí sólo se puede hacer mención de su existencia⁵.

⁴ CONC. VATICANO II, Const. Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 24.

⁵ JUAN PABLO II, “*El don desinteresado*”, en Mauro Leonardi, *Come Gesù*, Ed. Ares, Milano 2014. Trad. Esp.: *Como Jesús*, ed. Palabra 2015, pp. 263-277. Texto polaco en AAS, 98, t. III (2006, 628-638).

DE LA FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA DE LA ACCIÓN A LA ÉTICA DEL DEBER Y LA DONACIÓN

Antonio Francisco Amo Polo*

El profesor Urbano Ferrer presenta aquí los frutos de sus últimos esfuerzos dedicados a dilucidar las fuentes de la acción moral. En su camino cuenta como interlocutores destacados con aquellos con los que últimamente ha dialogado con mayor intensidad, Leonardo Polo, Karol Wojtyla, Paul Ricoeur y las aportaciones a la filosofía del don de autores españoles y franceses de cuyas investigaciones Urbano Ferrer sabe extraer rendimiento pleno.

La imagen del camino es útil para referirnos al trabajo, ya que las investigaciones que la obra contiene muestran claramente su disposición a arribar en último término a una respuesta a la cuestión de la articulación ética de la obligación y el don, en la que justicia y donación sean reconocidas como dos instancias complementarias por relación al bien. Aunque haciendo patente de qué modo la obligación significada en la justicia marcha

* Doctorando de la Universidad de Murcia.

siempre a la zaga del acontecimiento inaugural de los dones recibidos y de la irreductibilidad de la constitución donal de la persona.

El recorrido, dividido en tres partes, comienza con la exposición de algunos elementos clave del análisis fenomenológico de la voluntad partiendo del crecimiento curvo que se manifiesta en los actos voluntarios. Muestra a continuación cómo estos análisis contienen en su seno la indicación para un tránsito de la fenomenología a la hermenéutica por la relación de lo voluntario a lo involuntario, tomando en consideración, por tanto, los límites ontológicos que aquejan al agente de la acción voluntaria. Pero evitando la asimilación de lo involuntario a lo impersonal, algo a lo que, como señala el autor, han sido proclives los representantes de la filosofía de la existencia. Para ello es necesario no perder de vista que lo involuntario forma parte de la acción voluntaria y que es el agente quien la mantiene en su unidad, aunque sea albergando pasivamente las necesidades y limitaciones impuestas por el cuerpo, la fuerza de los motivos y las demandas de la situación histórico-mundana.

El reconocimiento de esta pasividad, como muestra Urbano Ferrer ya anticipada por Husserl en su obra tardía, unido a que lo propio de la moralidad concierne a la acción en la historia y en el mundo, es lo que da el impulso al salto metodológico hacia una hermenéutica de la acción que permita dilucidar mejor lo propio de la dimensión ética del hombre. Precisamente el rendimiento de este salto lo esboza Ferrer al final de la primera parte, pero podría decirse que constituye en general el asunto de su trabajo. Tiene que ver con añadir a la consideración de la acción en el marco de la narración una nueva perspectiva de orden ético atribuible a Paul Ricoeur, que además de permitirnos “salvar el escollo del solipsismo” abriendo al agente a su consideración como otro, contiene los mimbres -a los que el autor añade los de la visión

personalista de Karol Wojtyła- para rescatar al agente moral de la dinámica impersonal que su enajenación como otro supondría.

La segunda parte comienza mostrando a la cultura y a la historia como ámbitos propios de la acción pero que el sujeto de la acción trasciende, siendo posible su desvelamiento a partir de lo que el profesor Ferrer señala como límites de culminación propios de lo cultural y lo histórico, los cuales indican la necesidad del agente al cual remitimos todo lo que es hecho y de la persona libre responsable de la elección hacia el futuro, respectivamente. Continúan después sus esfuerzos por establecer una vía de universalización de la acción moral que, al mismo tiempo que sea respetuosa con la “mismidad” del agente, permita reconocer su humanidad como criterio de diferenciación y excelencia, dando cuenta de este modo del carácter normativo implícito en la consideración moral de las acciones del hombre. El planteamiento de Karol Wojtyła consiste en mostrar que a esa normatividad se accede en la propia experiencia personal sobre la base de las estructuras antropológicas subyacentes. De tal manera que la moralidad, dice Wojtyła, es “un específico *fieri del sujeto –el fieri más profundo–*” vinculado a su humanidad. En este *fieri* se desarrollan las estructuras antropológicas de la «autodeterminación», por la que la persona se forja a sí misma a través de sus actos, y “la «autoteleología», según la cual la persona interviene como confín para sí misma. Se salva en fin la responsabilidad contraída por los actos propios sin sacrificar la trascendencia de lo humano más allá de las dinámicas de actuación concreta. En cuanto a la normatividad, precisamente, el pensamiento de Wojtyła permite descubrirla en su condición de realidad existencial del hombre, en tanto que el “deber ser” está vinculado íntimamente a la experiencia particular (de cada cual) por la que atravesamos, pero en la que es como si pusiéramos en marcha nuestra humanidad, lo que compartimos.

De esta bivalencia antropológico-moral, que afecta a las estructuras y a las cualificaciones del dinamismo de la acción personal, se han ocupado otros autores como Zubiri y J. Maritain, cuya posición al respecto se recoge en el capítulo tercero de la segunda parte. Además, concluye con una justificación de la imbricación de lo personal y lo humano por relación al «co-existir-con» como trascendental antropológico –justificación que surge al abrigo de la propuesta de ampliación antropológica de los trascendentales que lleva a cabo Leonardo Polo y de la que Urbano Ferrer es gran conocedor– en un anticipo del rendimiento que el descubrimiento de estos trascendentales trae para la defensa de lo humano en la persona. La hermosa cita de Karol Wojtyła con la que termina la segunda parte expresa bien el punto del recorrido en el que la lectura de las dos primeras partes de la obra nos deja: “...el objeto de conocimiento no ha de ser tan solo el propio ‘yo’, sino el hombre, ese hombre que, entre otras cosas, a la vez está ‘conmigo’ y es también mi propio yo”.

La tercera y última parte del libro, como el mismo autor reconoce, no sólo constituye la preocupación fundamental en la que desemboca la investigación precedente, sino que es lo realmente novedoso de la obra, en tanto que lo anterior estaba ya presente en las exposiciones del profesor Ferrer en distintos foros de los que se da cuenta en la introducción. Aquí la amenaza de la dinámica impersonal y la enajenación del sí mismo como agente moral también se advierte al sustraer la justicia del ámbito de la donación. Procede entonces la restitución de la dupla y el reconocimiento de su residencia en el modo que nos constituye como personas. No obstante, Urbano Ferrer advierte de que la restitución de la dualidad moral entre obligación y donación debe ser congruente con el vínculo que se establece en la experiencia del reconocimiento fundante del estar en deuda para con los dones recibidos, que recibe su fuerza ontológica por la “condición de ser donado creaturalmente” del hombre. Se trata en último término de la consideración antropológico-

trascendental del dar, a la que se arriba en el pensamiento de Leonardo Polo.

Antes Urbano Ferrer lleva a cabo una introducción a la filosofía del don a través de las aportaciones más destacadas en el pensamiento francés contemporáneo, tomando como criterio de diferenciación la consideración ontológica de la actividad del espíritu que supone la acción de dar, frente a al análisis fenomenológico de lo dado, que supone para la fenomenología una nueva configuración en donde la donación ocupa el lugar central. Con respecto a lo primero destacan, por un lado, la “ontología” de C. Bruaire, en donde reflexiona sobre el dar en su doble consideración: como manifestación del sí mismo que se da más allá de la vida natural del cuerpo y como ser otro para quien recibe y acoge esa manifestación del sí mismo en la donación; por el otro lado, la distinción entre la individualidad y la personalidad en J. Maritain, que expresa la presencia en el hombre, tanto de la limitación y la negatividad del ser individual, como de la sobreabundancia del ser personal que puede salir de sí *dándose* a las otras personas.

En cuanto al análisis fenomenológico, el autor destaca la posición de Michel Henry, que, partiendo de la idea de Husserl del ego como trascendente a su propio aparecer a la conciencia, distingue entre el *mundo* como horizonte de presentificación y la *vida*, que se sustrae al flujo de la presencia, por ser, precisamente, la vida de ese flujo, que sólo puede ser entendida, como dirá Benoist, conforme a su ser como donación. También recoge la posición de Jean Luc Marion. Según el profesor Ferrer, Marion emprende una relectura de la intuición fenomenológica en clave de manifestación que se entrega, en el sentido de que el fenómeno adviene como don que me impone un determinado eje de significación con el que he de cumplir. De modo que, a juicio de Urbano Ferrer, se da en Marion una confusión entre donación y datitud al eliminar la necesidad de que se dé en el sujeto una

actitud de acogida para que la fenomenalidad de la intuición sea entendida como donación.

En cualquier caso la aportación de Marion permite hacer frente a las aporías que Derrida achaca a la descripción fenomenológica del don. Para Derrida la conciencia del don supone la conciencia de cada cual como acreedor o deudor, lo cual insertaría la donación en el anillo del intercambio interesado y de ese modo quedaría anulada. De modo que para que haya don es necesario que no sea reconocido como don. Pero Marion y una fenomenología del don, en general, parten de que, precisamente, la reducción fenomenológica mostraría la donación misma poniendo entre paréntesis todo aquello ajeno al don del don, lo cual incluye al donante, al donatario e incluso al propio don. Pero el resultado en el planteamiento de Derrida sería una temporalización del don en la que nuevamente el don quedaría destruido, ya que solo sería posible en la medida que es olvidado, y sin dejar huella de ese olvido. En esta nueva articulación de la aporía resuena la batalla mayor en la que Derrida plantea el asunto: la disolución del sujeto inserta en una dinámica filosófica más amplia que se ha denominado de varias maneras, pero principalmente post-estructuralista. La respuesta a la aporía constituye algunos de los párrafos más interesantes del libro, en tanto que en ella reluce la naturaleza propia de la relación donante-don-donatario. La conciencia de deuda equivale al reconocimiento del don en el donatario y no a la exigencia de devolución, de modo que el agradecimiento precede siempre a la devolución, de lo contrario “estaríamos una vez más cosificando el don y obviando sus aspectos más diferenciales” (p. 167).

Después Urbano Ferrer se ocupa por fin de lo distintivo del don, comenzando por atender a su sentido amplio como todo aquello en la vida que no se debe al propio esfuerzo, aunque podría decirse que la posibilidad del esfuerzo y, por extensión, su recompensa son un don, en el sentido en el que emplea Guardini

la fórmula: “puedo hacerlo porque me es concedido”. Además, como acontece sin ser mi decisión, ni mi previsión calculada, puede decirse que el don es imprevisible. Exige, entonces, en el donatario una actitud de escucha y disponibilidad. Por otro lado, en lo que se refiere a la obligación de justicia y su relación con el dar, las exigencias de justicia nacen del estar en deuda, y el estar en deuda, de haber recibido algún don. Para la justicia, entonces, hay una exigencia previa, pero en la donación el agente inaugura el movimiento y la acción moral puede ser entendida desde la libertad y por su renovación constante.

Una de las preocupaciones fuertes del trabajo tiene que ver con hacer patente la unión de las perspectivas ética y antropológica, mostrando la raíz antropológica de la acción moral, pero sin traicionar el dinamismo propio de esta última y reconociendo que como mejor comprendida queda es vinculada a la persona. En el último capítulo Urbano Ferrer recoge el planteamiento de Leonardo Polo sobre los trascendentales antropológicos para mostrar en qué sentido la donación no sólo es uno de ellos, sino su culminación. Los trascendentales antropológicos son lo que constituye a la persona en su acto de ser y, en el orden jerárquico en el que se presentan, la donación ocupa el lugar más alto. En este nivel la donación es entendida conforme al *darse* personal y está unida indisolublemente a la libertad, que hace patente que el dar no sea nunca un acto derivado. Lo que se manifiesta es que el don se encuentra al nivel de la esencia y que la dinámica del dar y el aceptar no puede ser reducida a una dinámica lingüística ni intencional, sino que en ella reside el acto de ser de la persona.

Con esto se cumple el movimiento que se lleva a cabo en la obra de defensa del agente moral y de descubrimiento de su estructura trascendental, en donde la donación ocupa el lugar más relevante. Pero, además, quisiéramos destacar la virtud didáctica del libro de Urbano Ferrer, desde la que coincidimos con Josef

IDEAS 7

Seifert en que se convertirá en una ineludible referencia, sobre todo por su tercera parte, en la que se desbrozan, para su clara exposición, los aspectos más destacados de uno de los asuntos de mayor riqueza de la filosofía actual.

DON Y GRATUIDAD: UNA CONSIDERACIÓN DESDE LA PERSONA

José María Carabante*

La filosofía del último siglo ha prestado mucha atención a la perspectiva antropológica del don y lo ha hecho desde diversas corrientes de pensamiento. Ciertamente, la donación inaugura la dimensión de la gratuidad en la vida humana y tiene connotaciones que desbordan el ámbito filosófico. Pero también se ha sentido que, en ocasiones, el don impugnaba la contraprestación que parece exigirse en el análisis calculador y racional. En este sentido, la reflexión sobre el don y la gratuidad ayuda a ampliar el horizonte de la razón y a superar la unilateralidad de lo que se ha dado llamar racionalidad instrumental.

Ya Santo Tomás de Aquino explicó la vinculación entre don y justicia cuando en la *Suma contra gentiles* se refería a la creación del mundo por parte de Dios. Sin exagerar, a partir de la noción de la realidad creada, lo constituyente es precisamente el don de Dios, la gratuidad de lo creado. La justicia es, de este modo, un modo

* Profesor de Teoría y Filosofía del Derecho en el Centro Universitario Villanueva, Madrid.

de relación derivado, posterior a la donación del ser. Más allá de lo teológico, esta interpretación sirve para poner de manifiesto la importancia de una filosofía del don, sobre todo desde la perspectiva cristiana.

Con independencia de la relevancia del don para reformular la concepción metafísica, lo cierto es que en el contexto de los desafíos que se presentan en el campo bioético, la concepción de la persona como don atajaría algunos malentendidos. Cierta mentalidad productivista puede ocasionar perjuicios en la defensa de la persona, sobre todo en aquellos que manifiestan con más claridad la condición sufriente del ser humano. Podríamos, de este modo, diferenciar dos aproximaciones antropológicas: la primera vería a la persona como un ser activo, cuyo valor dependería de los resultados de su propia productividad; sería una concepción antropológica basada en el “tener” y, por tanto, extrínseca a la persona. Desde este punto de vista, el ser dependiente –precisamente al ser deficitario en su tener y en su acción– sería el objeto de la atención del ser independiente. Se privilegiaría así la lógica del provecho y el beneficio. Y es esta lógica la que, a mi juicio, se esconde en ciertas visiones actuales, centradas, como hemos indicado, en la idea de que las personas se caracterizan por su posibilidad de rendir con su producir. Se trata, pues, de un modelo que pivota sobre el yo o el individuo. Nos encontramos sumidos, querámoslo o no, en una visión en la que el éxito de la vida humana descansa en la disposición de que cada persona llegue a dar con su rendimiento lo que se espera de ella. ¿No es esto, en el fondo, una mentalidad extremadamente productivista?

No es necesario advertir dónde nos llevaría esta interpretación. La otra perspectiva considera a la persona como un don y, por tanto, revela al ser dependiente con una exigencia indeclinable de cuidado. Frente al paradigma del beneficio o del provecho, es importante promover la discusión sobre el modelo del don –o de

la recepción-, que se conjuga desde la segunda persona. Desde éste, la persona puede ser caracterizada como un ser capaz de “recibir” y “acoger” dones gratuitos que se le presentan como ocasiones para su autorrealización personal, en definitiva, para su desarrollo integral. Esa acogida o recepción tiene lugar en muchas dimensiones, tantas como tiene la persona. Puede tener lugar a nivel meramente cognoscitivo –recibimos y acogemos, pues, la realidad, sus datos, en todas sus manifestaciones plurales y complejas-, pero también ético e interpersonal. De ese modo, la actitud de la persona hacia los necesitados –es decir, hacia todos aquellos cuya vida se encuentra, por diversos motivos, amenazada, cuya situación es, por decirlo así, precaria (desde el momento de la concepción hasta el de su muerte natural)– será de acogida y de cuidado. Esta última exigencia, para la mentalidad eugenésica tan extendida hoy, puede constituir un revulsivo.

Y hay otro aspecto en el que la reflexión sobre el don se antoja imprescindible: el ecologismo. Si se ha de superar la sacralización de la naturaleza que lleva consigo la ideología ecologista, así como aquellas actitudes que se han infiltrado en las actuales sociedades del consumo, es necesario recuperar una visión trascendente. Se ha de reconocer, así, que el entorno físico natural no es autosuficiente y que tampoco se puede convertir en el objeto de una nueva idolatría. La naturaleza, como realidad creada, remite al creador, de forma que cuando se nubla esa participación, el deber del hombre para con ella se absolutiza. Como realidad creada, como don, la naturaleza exige el cuidado. Así se pone de manifiesto que la entrega gratuita tiene la virtualidad de crear en el sujeto que recibe el don una exigencia que va más allá de lo ético, pues cuidado hace referencia a una actitud interior de agradecimiento, de piedad.

Así pues, el libro *Acción, deber, donación: dos dimensiones inseparables de la acción*, la última obra del profesor Ferrer Santos, tiene el mérito de tratar, con la seriedad a la que nos tiene

acostumbrados el autor, un tema de indudable actualidad. Asimismo este ensayo se sitúa en continuidad con sus trabajos precedentes y, en concreto, con su concepción de la persona humana. No es de extrañar que, en el caso de las páginas que nos ocupan, la obra se vertebre no solo en la noción de persona, sino también en otras dos que han marcado la trayectoria investigadora del profesor Ferrer: la acción y la fenomenología.

Precisamente, el interés de esta reflexión nace de la intención de superar lo que repugna de una mentalidad más superficial e instrumentalista: la aparente disyuntiva entre don y obligación como fuentes de las exigencias morales. ¿Por qué, incluso para el sentido común, parecen estas dos nociones estar en tan clara contradicción? Por un lado, la donación y el don harían referencia a lo gratuito e incluso a lo arbitrario, a la voluntad irreductible del donante; por otro lado, obligación menta directamente lo preceptivo, lo que resulta, desde un prisma moral, imprescindible, una exigencia irremplazable. Según el profesor Ferrer Santos, la manera de ligar estos dos conceptos y hacerlos compatibles es mediante la perspectiva de la persona, es decir, elaborando una filosofía que tenga como núcleo la dimensión personal.

Pero no adelantemos la conclusión de una obra que transita, primero, por otros derroteros, a modo de introducción. Si, como hemos indicado, la tradición filosófica, sobre todo la del siglo XX, ha sido especialmente prolija en cuanto a investigaciones y reflexiones sobre el don, desde esa obra paradigmática que es la de Mauss, el que se proponga profundizar sobre esta temática ha de partir de lo que otros han dicho. No es menor el esfuerzo que hay que hacer para integrar tantas corrientes de pensamiento y tantas disciplinas dispares, desde las sociológicas a las exclusivamente antropológicas. De ahí que deba darse la enhorabuena al autor por tratar con tanta exhaustividad ese material tan heterogéneo y no perder el hilo de su propia argumentación.

Por otra parte, la orientación personalista se aclara en el análisis de la acción voluntaria. El querer y el querer-yo, con sus correspondientes actos, manifiestan al agente, remiten a su instancia. El carácter voluntario de la acción, desde un enfoque personalista, apunta como estructura última al querer-yo y de ahí la mirada filosófica puede abrirse a la reflexividad de la intención y de la acción moral. Decidir, como explica Ferrer, es ante todo decidirse. Esta fenomenología de la acción moral no solo descubre al yo, sino que revela la indisolubilidad entre la antropología y la ética. Y ante las actuales exigencias de especialización, que debilitan la potencia y el alcance de la reflexión filosófica, la constatación de esta dependencia debería llevar a una reflexión más profunda. Por otro lado, la dimensión personalista de la acción resulta imprescindible para superar una interpretación más extrínseca de la acción, en la que, contrariando el sentido clásico de la praxis, parece que la decisión de la persona no afecta a su esencia moral.

Asimismo, es en referencia al agente moral y a su modo personal de constitución como se comprende de una forma unitaria la acción moral. Como explica el propio autor: “no caben actos voluntarios sin el yo unitario que se muestra en ellos al constituirlos como suyos. Volvemos así a la hipótesis inicial, pero ahora ya ratificada: Querer es querer-yo. Con todo, el yo ha de poder ser expuesto también desde el punto de vista de las acciones en que prosiguen los actos de querer” (p. 45). Si la acción solo incidiera en el agente de forma extrínseca, no revertiría sobre el sujeto moral ni lo modificaría cualitativamente, perdiendo entonces la ética su orientación hacia la persona.

Pero ¿quién es el sujeto moral? Para descubrirlo, es necesario primero delimitar al agente moral frente a condicionantes exteriores a la acción, de manera que, tras este paso, se descubra el fundamento y la base de la acción. Por un lado, aparece como factor influyente la cultura, en la medida en que constituye una de

las dimensiones de la acción. Lo mismo ocurre con la temporalidad y la diferenciación del tiempo personal y tiempo histórico. Por otro lado, Ferrer acude a otras distinciones que, aunque clásicas, todavía pueden ser explotadas filosóficamente: nos referimos a la diferenciación entre praxis y poíesis que retoma, siguiendo a Leonardo Polo, no como dos ámbitos diferenciados de acción, sino como aspectos de una misma acción que se refieren tanto a dos temporalidades distintas, es decir, a la producción de la cultura y a la persona, así como que completan y enriquecen el análisis aristotélico clásico.

Gracias a todo ello, Ferrer revela el carácter personal tanto de la dimensión histórica como cultural. En este sentido, la cultura no se erige como un elemento configurador o determinante del sujeto, no es constituyente externo al mismo, sino que “sólo en apariencia la cultura es rectora para el hombre, porque en última instancia es este el que alienta detrás de ella y la continúa en una u otra dirección”.

Lo mismo sucede en la consideración de la temporalidad y en su necesaria conceptualización dual, que sirve para discriminar de un lado la temporalidad histórica, objetivada en los productos culturales, y de otro la temporalidad personal. “Este tiempo histórico –exteriorizado y distendido- tiene un reverso, que reside en su aminoración –y en el límite anulación- cuando se lo concentra progresivamente en la persona, la cual ya no es descifrible hermenéuticamente. Ello trae consigo que el tiempo por el que se mide la cultura haya de contraponerse al tiempo de que dispone la persona para su personalización”.

Ahora bien, se produce un cruce de temporalidades en el campo histórico. En la historia, en tanto que pasado, se lleva a cabo una sedimentación objetiva en lo que se denominan objetos culturales. Por otro lado, en cuanto futuro, explica Ferrer, se asienta en la libertad transcendental de la persona. La historia, desde la perspectiva del agente, es discontinua por la pluralidad

de comienzos libres y el pasado se descubre desde la dimensión del futuro.

Desde este punto de vista, la historia sería indeterminada. Y lo es porque la apertura del tiempo histórico al futuro depende de la persona y, por tanto, también de la libertad en su sentido de trascendental antropológico.

Pasemos ahora a la normatividad moral, que descansa en el deber, pues este es lo específico de la experiencia moral. Tradicionalmente, se ha interpretado el deber en el seno de la filosofía aristotélica, en la medida en que la teoría de la potencia y el acto constituye un contexto adecuado para aclarar la norma moral. Ahora bien, esta interpretación tiene algunas deficiencias y, por ello, la que ensaya Urbano Ferrer pretende superarla. Si enfocamos la problemática de la normatividad moral desde la perspectiva que nos ofrece la persona, se añade a la experiencia de la normatividad un dinamismo esencial.

La persona aparece como agente libre que se decide, en primer lugar, en función de ese querer y ese querer-yo que se ha analizado, de forma que el deber se enraíza en el orden antropológico. Es así como se lleva a cabo la superación de la dualidad entre ser y deber ser, que solo se mantiene si se parte de una antropología individualista y centrada en la noción de autonomía. Desde esta última, la acción es algo externo al sujeto, que no le modifica retroactivamente. Frente a ella, para Ferrer no hay disyuntiva, debido al carácter dinámico del ser personal, por lo que el “deber es el ser del hombre”. Pero además de superar, así, el hiato entre lo ontológico y lo moral, que ha provocado tantas confusiones en el ámbito de la ética, se vincula la acción moral con el desarrollo de la persona y lo humano. Lo ético, como sabían los clásicos y recuerda ahora Ferrer, es inseparable del ser personal, pues es en la acción —en su decidirse— cuando la persona se realiza, por lo que ya antes de realizarse se da un alguien o un ser personal.

Pero ¿y qué decir del don? En lo que el propio Ferrer reconoce como “la parte inédita de su trabajo”, puede indicarse que para cualquier persona interesada en el desarrollo de esta línea filosófica, más allá de la interpretación clásica de Mauss, estas páginas sintetizan las tesis principales de los pensadores franceses que han estudiado esta temática, desde la ontología del dar de Bruaire o Maritain a los estudios más de índole fenomenológica, como los de Henry o Marion, sin orillar ni menguar las aporías que en el don percibió Derrida. Pero sobre todo la influencia que más se siente en esta última parte es la de Ricoeur, sin duda. Lo que le interesa a Ferrer es subrayar que, frente a lo que se puede suponer desde un punto de vista superficial, la reciprocidad no anula el don, ni lo subsume dentro de una dinámica de interés recíproco. Y no lo anula puesto que el mismo don parte de un acto de generosidad, pero también ésta late en la intención que se mantiene en el contra-don como respuesta.

Siguiendo estrechamente el análisis de Ricoeur, el profesor Ferrer relaciona el don con las exigencias de justicia. Por un lado, señala lo que separa la donación de lo debido, como la sobreabundancia, la ausencia de igualdad en la relación o la espontaneidad. Pero también descubre las similitudes entre el don y la justicia, como, por ejemplo, al percatarse de que también la determinación de lo justo presenta una estructura triádica. Por eso, para Ferrer justicia y donación se encuentran y complementan en su cualidad de instancias éticas. En efecto, como explica el propio autor, “las exigencias de justicia provienen del estar en deuda, y el estar en deuda resulta de haber recibido gratuitamente algún don”.

Este ensayo, sin embargo, supera la perspectiva de Ricoeur, al vincular el don con la persona. Así ésta se hace presente en la acentuación del dar, puesto que el ejercicio más alto de la libertad es la donación de sí de que es capaz el ser personal. A partir de

IDEAS 7

los trascendentales antropológicos, tal y como han sido desarrollados por Polo, el profesor Ferrer reflexiona sobre su convergencia en el amor y sobre la capacidad ontológica del ser personal para convertirse en el medio de conversión de aquellos y que, al mismo tiempo, funda y hace posibles los trascendentales metafísicos. De ese modo, el profesor Ferrer consigue establecer a la persona como fundamento de esta investigación sobre la acción y el don. Se trata, en definitiva, de una investigación que aporta mucho en relación con esta temática y que pone de manifiesto lo fecundos que son los estudios que se fundamentan en la dimensión personal.

SOBRE EL DON Y LA SOLEDAD

Rafael Gómez Pérez*

I

Abordo aquí un tema no tratado en el por otra parte muy completo libro *Acción, deber, don*, de Urbano Ferrer.

En mi opinión, el don, el sentido de la fuerza del don se ve mucho más claro si –antes del co-existir, de la pluralidad, de la conciencia de que hay otros, lo que es evidente- se acentúa una realidad palmaria, la soledad o singularidad originaria.

Esa soledad no es algo circunstancial, coyuntural, resultado de una determinada peripecia personal o de circunstancias relacionales. Es ontológica. El acto de ser que me hace ser individuo, persona, es solo mío y nadie lo puede vivir por mí. Es algo que se ve sin más, pero a lo que no se le suele dar toda la profundidad que tiene.

Ese acto de ser, mi ser-persona, es mío porque lo he recibido del único que lo puede dar, que es Dios. Los padres humanos dan

* Escritor y Profesor de Antropología Cultural, Universidad Complutense de Madrid.

el ser de un modo, por así decir, auxiliar, causa segunda, son el camino para un nuevo ser, un nuevo acto de ser persona.

La soledad del ser humano no queda en eso; en esa misma soledad experimenta la necesidad profunda del darse. Quizá porque entiende, más o menos claramente, la definitiva soledad que implicaría quedarse en su singularidad, no darse. Así se verifica la paradoja de que cuando se da en profundidad, se da no de lo que se tiene sino de lo que no se tiene. El vaciamiento que supone la soledad ontológica es lo que permite que el donante se dé por entero, todo él. Y al darse, su soledad es compañía.

Muchas veces se ha visto el don como una especie de sobreabundancia del donante. El donante es tan rico que puede dar. Eso es verdad de manera perfecta y completa en Dios. Pero no en el hombre. En el hombre puede ser verdad predicamentalmente pero originariamente el don del darse arranca de la necesidad de salir de la propia soledad.

No hay que ver nada negativo ni peyorativo en insistir en la soledad del hombre, de cada hombre. No se trata de una dimensión cuantitativa, porque es claro que lo inmediato es la pluralidad, yo soy con otros. Pero, así como dentro de una multitud se puede estar solo, ontológicamente ese acto de ser que me hacer ser persona es un acto de ser tan propio, tan único, que hace que yo comprenda mi soledad.

Cuando el hombre -que en esa soledad tiene a la vez, como decía Kierkegaard, una aspiración infinita, cuya muestra es la apertura continua de la libertad- se arrima a Dios, se trata entonces de una soledad acompañada, una “soledad sonora”, que decía Juan de la Cruz. Y ya deja de estar solo, porque, aunque todos le abandonaran, aunque se quedara solo en la tierra, estaría con Dios. Como el mismo Juan de la Cruz dice en el *Cántico espiritual*:

En soledad vivía,

IDEAS 7

y en soledad ha puesto ya su nido,
y en soledad la guía
a solas su querido,
también en soledad de amor herido.

Esta soledad metafísica es precisamente la condición del don y por tanto de la sociabilidad, de manera semejante a como el silencio es la condición del lenguaje. Leí no sé dónde un proverbio del Tíbet: “No puedes beber mi té si antes no has vaciado tu taza”. También el que recibe el don lo recibe tanto más profundamente cuanto más conciencia tenga de su soledad.

Dice Kierkegaard que estar solo con Dios es apenas soportable para el hombre y algo muy fatigoso. Pero que el hombre está puesto primitivamente para entender que está solo, solo, solo. Y en *La enfermedad mortal*: “En general el impulso hacia la soledad siempre será una señal de que en el hombre hay en todo caso alguna espiritualidad. Así como el niño pequeño no se duerme mientras no se le cante una nana, así también toda esa gente necesita del canturreo apaciguador de la sociedad para poder comer, beber, dormir, rezar, enamorarse, etc. Sin embargo, tanto en la antigüedad como en la Edad Media se prestó mucha atención a ese impulso hacia la soledad y se tenía un gran respeto por lo que significaba. En nuestro tiempo las cosas han cambiado muchísimo, pues el orden social establecido siente tanto espanto por la soledad que solo sabe sacar partido de ella, lo que no deja de ser una enorme sátira, para castigo de los delincuentes”.

El “*Vaesoli!*”, ay del solo, de la Biblia, no tiene nada que ver con esta soledad ontológica, como se ve por el versículo completo, “porque si cayere, no tendría nadie que lo levantara”. Está claro que el ser humano vive en diferentes tipos de comunidades que suponen una ayuda de las personas. La soledad ontológica es un dato de partida, es la inteligencia de la condición

creatural del hombre y, como se dijo antes, está en el origen de la sociabilidad, no es su contrario.

Esa soledad, en grado inefable, fue experimentada incluso por el Hijo de Dios, pocas horas antes de consumir su entrega, utilizando las palabras del salmo: “Eli, Elí, lakma sabacthani”, Dios, Dios, ¿por qué me has abandonado”. Se podría decir que la experiencia de esa soledad fue la condición de la plenitud de la redención y la antesala de la Resurrección.

//

En algunas de la intervenciones del seminario se afirmó que el don no lo es del todo hasta que es recibido. Siendo verdad esto en la mayoría de los casos, no lo es en otros, quizá los más complejos. Como es en el don de amor.

La madre y el padre que desearían dar todo su amor a un hijo o hija que los rechaza, parece que no acaban de dar pero en realidad dan completamente, porque el amor, aunque no sea recibido, permanece más fuerte que nunca; más fuerte en la medida en que parece más difícil.

El amor no correspondido sigue siendo amor, y por tanto, don, en quien ama. Hasta la sabiduría popular ha llegado a esta conclusión, como en la jota

El querer sin esperanza
es el más bello querer;
yo te quiero y nada espero:
Mira si te quiero bien.

O en la zarzuela *La alegría de la huerta*, con música de Federico Chueca:

Serranica de mi vida:

IDEAS 7

mira si yo te querré,
que, aunque te cases con otro,
en jamás de olvidaré.

O en la copla *Y sin embargo te quiero*, de Quintero, León y Quiroga:

Eres mi vida y mi muerte,
te lo juro, compañero.
No debía de quererte, no debía de quererte
Y sin embargo, te quiero.

Con más calidad y belleza, en dos famosos sonetos de Lope de Vega. El primero sobre la ingratitud que supone no querer recibir el don:

¿Qué tengo yo, que mi amistad procuras?

¿Qué interés se te sigue, Jesús mío, ^[1]_[SEP]
que a mi puerta, cubierto de rocío, ^[1]_[SEP]
pasas las noches del invierno oscuras?

¡Oh, cuánto fueron mis entrañas duras,
pues no te abrí! ¡Qué extraño desvarío,
si de mi ingratitud el hielo frío
secó las llagas de tus plantas puras!

¡Cuántas veces el ángel me decía:
«Alma, asómate ahora a la ventana,
verás con cuánto amor llamar porfía»!

¡Y cuántas, hermosura soberana,
«Mañana le abriremos», respondía,
para lo mismo responder mañana!

El segundo, sobre la persistencia del amor de Dios:

Pastor que con tus silbos amorosos
me despertaste del profundo sueño,
Tú que hiciste cayado de ese leño,
en que tiendes los brazos poderosos,
vuelve los ojos a mi fe piadosos,
pues te confieso por mi amor y dueño,
y la palabra de seguirte empeño,
tus dulces silbos y tus pies hermosos.

Oye, pastor, pues por amores mueres,
no te espante el rigor de mis pecados,
pues tan amigo de rendidos eres.

Espera, pues, y escucha mis cuidados,
pero ¿cómo te digo que me esperes,
si estás para esperar los pies clavados?

Pero el relato más sencillo, escueto y profundo de esa realidad es el de la parábola del hijo pródigo. El hijo que se va rechaza el amor de su padre y solo vuelve a él forzado por la necesidad, en un cálculo utilitario. Pero el padre sigue dándole el don de su amor, aunque ya no esté. Por eso se puede imaginar que muchos días se asomaba al camino por ver si venía el hijo. Y cuando lo vio, corrió hacia él, no esperó la petición de perdón, sino que lo cubrió de besos.

Estas breves observaciones sirven quizá para ilustrar los muchos matices del don, y en especial el don por antonomasia, el de Dios, que es una persona de la Trinidad, el Espíritu Santo. Santo Tomás de Aquino dice en la *Suma contra Gentiles*, IV, cap. 21: “Todo ser amado está en el que ama. Luego es necesario que

IDEAS 7

por el Espíritu Santo no solo esté Dios en nosotros sino también nosotros en Dios”.

SOBRE ACCIÓN, DEBER Y DONACIÓN EN URBANO FERRER

José Andrés-Gallego*

Hacia una etiología de la donación

En la pág. 140, Urbano Ferrer se remite al número 34 de *Caritas in veritate*, donde se lee que la gratuidad está en la vida humana de maneras muy diferentes y que, en rigor, el ser humano está hecho para el don, que, por su parte, manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente. No parece aventurado, por tanto, deducir que eso tiene que ver con la idea quizá fundamental de ese mismo texto desde el punto de vista económico: la de que todo orden económico –se entendería que hasta el peor de los realmente posibles, sostenibles- es realmente esto último – posible, sostenible- porque no se sujeta a reciprocidad estricta – mucho menos a relaciones de dominio o explotación-; por lo que se sostiene que es porque la propia reciprocidad es asimétrica – “fraterna”, se dice.

* Catedrático Emérito de Historia Contemporánea de la Universidad CEU-San Pablo y Doctor ad Honorem del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

En esa frase de Benedicto XVI, se compendia un conjunto de posibilidades que hace falta advertir. Podemos expresarlas si reelaboramos la frase de un modo parecido a este: la gratuidad está en la vida humana de maneras muy diferentes; entendemos por gratuidad todo aquello que se hace a cambio de nada, incluso en el supuesto de que luego se logre algo. La cosa estriba en no esperar reciprocidad.

En el libro de Urbano Ferrer, eso queda suficientemente claro cuando pone de manifiesto el carácter de donación que hay en las relaciones económicas que generan beneficio mutuo (pág. 140). En la relación económica –explica- se da trabajo, se genera prosperidad, se impulsan las relaciones humanas... y todo eso es donación y, ciertamente, uno puede preguntarse si hay posibilidad de articular un orden económico en el que no suceda eso: que alguien dé trabajo, que se produzcan bienes y que se impulsen las relaciones humanas. El ser humano no puede actuar de otro modo ni siquiera para hacer daño. Pero no se puede decir que esa reciprocidad sea gratuita.

Parece clara la relación de ese hecho con la idea, aparentemente arriesgada en principio, de que todo acto moral tiene carácter de don e implica darse uno a otro y querer por sí mismos a la persona y el objeto (pág. 17). Quizás saber por qué es así –que todo acto moral implica querer por sí misma a la persona y al objeto de la acción- sea especialmente importante y constituya una pregunta a la que no se le ve respuesta fácilmente.

No se le ve respuesta fácilmente por la propia naturaleza de la donación, podríamos pensar, dado que, al examinar mi propia acción moral –la única que se encuentra al alcance de mi propia reflexión-, o sea al objetivarla, se llega a un punto en que lo que pretendo conocer –la donación mía gratuita- no es ni ser puede objeto mental. No puedo objetivar mi donación en sí. En realidad, ¿es que puedo objetivar mi propia acción moral en sí, cualquiera que sea? Me parece que no. La acción humana libre,

sin más, no es susceptible de objetivación, al menos de manera que el objeto incluya mi libertad.

Urbano remite, al hablar de este problema –lo inobjetivable de la donación- a argumentos de Derrida, quien introduce la distinción entre “don” (*don*), entendido como “cosa”, y “donación” (*donation*), o sea acción de dar, ambos como distintos de lo “dado” (*donné*) (pág. 160), incluida la cosa –el “don”- como “dada”, y dice ciertamente que la búsqueda de la donación en sí no puedo hacerla desde el don porque este no lleva la marca de la donación y, en consecuencia, la deja escapar como el agua en la arena. Cosa –se desprende más adelante (pág. 198)- que tiene que ver con la forma de ser la persona humana, forma que consiste en mantener la exclusión del no ser para seguir siendo, o sea que consiste en comienzo que tiene constitutivamente futuro y no puede quedar ni queda en el ya de la presencia mental. Lo contrario sería reducir el futuro a presente anticipado, y reducir de ese modo la libertad a incertidumbre que se descubre en el futuro. Lo que revela el futuro no es incertidumbre –parece deducirse-, sino libertad otorgada y mantenida en el origen (pág. 108).

Ahora bien, esta suerte de etiología de la donación no vale solo para la donación gratuita, sino para toda donación y, por tanto, para todo acto moral en cuanto constituye lo que sigue a una decisión que se basa en querer el objeto y querer a la persona.

La donación como algo que no cabe objetivar

Este es un primer problema sobre el que uno querría más luz. Urbano Ferrer da sin embargo un paso más y se pregunta si cabe que haya donación que no sea recíproca, o sea actos morales sin reciprocidad como contrapartida, y acude a un primer caso, el del perdón. En el perdón, hay donación sin reciprocidad, dado que ni siquiera necesita ser percibido por el donatario, ni, por tanto, aceptado (pág. 189).

Podemos preguntarnos ahora si todo orden económico requiere que haya también eso, perdón, y que lo haya de ese modo, ignorado por el beneficiario. Pero esto no lo plantea Urbano Ferrer, quizá porque el perdón es solamente un ejemplo muy claro de la donación sin reciprocidad, pero no es el único modo. Hay donación sin reciprocidad, por definición, cuando la donación es gratuita, y es gratuita porque responde a la lógica de la superabundancia del sí mismo personal (pág 91). Si a eso se añade la acotación de Benedicto XVI (*CiV* 34) según la cual el ser humano está hecho para el don y manifiesta en ello su dimensión trascendente (pág. 140), cabe concluir que la donación gratuita es la instancia suprema en que esa dimensión se manifiesta, pero que, en puridad, el ser humano manifiesta su dimensión trascendente también cuando dona con la esperanza de reciprocidad.

Se entiende que esperanza no es lo mismo que condición. Con esta advertencia, el problema podría abordarse a partir de la fenomenología de la caricia, tal como lo explicó José Gaos y he recordado en otras reuniones de AEDOS y evito repetirme, sobre todo porque Urbano Ferrer no contempla este ejemplo. Sólo recordaré que Gaos deduce que la caricia por sí misma trasciende lo natural y manifiesta que, de forma inmanente, el ser humano se mueve en un plano que no duda en llamar “sobre-natural”, por más que insista en su inmanencia y rechaza la posibilidad de fundar en ello una sobrenaturalidad trascendente.

Me pregunto, no obstante, si, en tal caso, Urbano Ferrer restringe el alcance de su propia reflexión cuando advierte que la manifestación suprema es la donación, no el don, para lograr lo cual –que haya verdadera donación gratuita- es necesario, dice, “desplegar lo dado hasta descubrir en ello el pliegue de la donación gratuita, vale decir, de lo que no se da ni puede darse en presencia mental” (pág. 159). La expresión es muy bella. Pero no sabemos exactamente qué se entiende por “desplegar lo dado”. Si

entendemos por tal examinarlo –a la búsqueda de lo que llama “pliegue de la donación gratuita”-, cabe decir que se trata de hallar la aparición de esta última, y eso, claro es, no puede darse ni se da en presencia mental. Se trataría, en suma, de objetivar lo dado y de llevarlo hasta el momento en que aparece la donación gratuita y dejar, por lo tanto, de ser posible el conocimiento objetivo y no queda otra opción –según la gnoseología de Polo- que pensar por hábitos o renunciar al conocimiento de la propia donación gratuita.

La cosa es plantearse si todo esto vale únicamente para la donación gratuita o sucede con toda donación y en toda acción moral.

¿Y la cultura?, ¿puedo objetivarla o sólo puedo objetivar los hechos culturales?

Aunque no lo introduce así Urbano Ferrer, uno podría preguntarse si la manera de salvar lo inobjetivable de la donación y, en su caso, el acto moral sería considerarse como hecho cultural. Si sólo puedo conocer mi acción moral en hábito –conociendo por hábitos- y se añade que la cultura es una unidad habitual que, según Urbano Ferrer, se sostiene por el acto libre de congregarla a través de la presencia mental; esto es: objetivándola como unidad (pág. 113), se entiende que todo eso tenga que ver con el hecho de que la virtud sea el tercer constituyente ético de la acción (junto a los bienes y a las normas) (pág. 111). Pero no veo forma de salvar el problema que planteo. Sigue dándose un salto entre el hábito que es la virtud y la realidad ecstática que es la cultura (salvo que la cultura sea también un hábito). Si toda acción moral implica donación y ni la acción moral ni la donación son objetivables, la virtud –en cuando hábito- tampoco lo es. Lo es sólo si la vinculo a otras virtudes y demás hábitos y descubro con ello una cultura (real y concreta, claro está). El conjunto que llamo cultura sí puedo objetivarlo; aunque subsiste el problema de

saber cómo puedo pasar de la incapacidad de objetivar el hábito en acto a la capacidad de objetivarlo en cuando parte de una cultura; porque, como sí dice Urbano Ferrer (pág. 110), extrapolar la cultura como actualidad objetiva supone pasar por alto su dependencia de aquellas acciones que están congregadas por algún objeto pensado.

En puridad, Urbano ha comenzado esta última frase disuadiéndonos de la idea de confundir la cultura real con un constructo intelectual, o sea con una realidad objetivable que se mantendría ecstáticamente. No es que lo diga así; lo que dice que es que el principio organizador de una cultura no es ninguno de los medios inscritos en ella, sino que sólo puede residir en aquello a lo que se ordena la acción y que convoca los plexos mediales integrantes de esa cultura. Es decir: concibe la propia cultura como hábito y, como tal, se diría que no la considera realmente objetivable. Objetivamos resultados, productos de la cultura a los que llamamos “cultura”. Otra cosa es que, como dice en el párrafo que precede al que acabo de mencionar, la cultura esté confinada por el límite mental al que debe su presencia; es decir: sea objetivable sólo cuando se manifiesta en acto y únicamente tal como se manifiesta en acto. Pero, en tal caso, el problema se desplaza de objetivar el acto moral a objetivar el hábito en acto.

Se aceptaría más fácilmente si, en tal caso, sólo concediéramos a la cultura un carácter informativo acerca del pasado (carácter que podemos necesitar, sin duda, para entender mejor de dónde venimos). Entiendo así la afirmación de Urbano Ferrer de que el pasado necesita ser comprendido para pervivir, y esta pervivencia se lleva a cabo en la unidad articulada de una cultura, sin la cual quedaría indeterminado. En otras palabras, el pasado necesita ser articulado culturalmente (pág. 109). Sigue en pie sin embargo la duda de si lo que se hace presente para ello son los hábitos que conforman la cultura o si lo que objetivo son los objetos culturales, como podría desprenderse de la pág. 107.

La reciprocidad, ¿surge de la responsabilidad o de la connaturalidad?

Sea como fuere, la relación entre naturaleza humana, entorno y tiempo parece decisiva –también– para entender la donación; tan decisiva como pueda serlo el carácter interrelacional de todo ello (naturaleza, entorno, tiempo). Me refiero con ello a lo que observa Urbano en la pág. 116, cuando dice que soy yo quien decide sobre mi actuación, pero también el que, con ello, crece o disminuye como ser humano concreto y, además, lo puedo expresar –puedo comunicar mi propia experiencia– con valor universal; del mismo modo –sigo expresando a mi modo lo que entiendo que es suyo– que acuso como paciente las decisiones ajenas en su propia singularidad, y a la vez comprendo y enjuicio sus razones objetivas en tanto que humanas y, con ello, no menos universales (pág. 116).

Y todo esto lo recibo y lo doy, lo intercambio.

¿Cómo surge esta forma nuestra de ser? La pregunta puede ser pertinente para responder al problema de qué es lo prioritario en todo ello. Es luminosa la cita de Jaspers de la pág. 200: “Precisamente en el origen de mi mismidad –allí donde creo abarcar las necesidades de las leyes de la naturaleza y del deber–, me hago consciente de no haberme creado a mí mismo. Si regreso al yo auténtico –a la oscuridad de mi querer originario, que nunca llega a esclarecerse por completo–, entonces se me hace manifiesto que donde soy enteramente yo mismo, ya no soy sólo yo mismo.”

Esto último es capital. Urbano Ferrer ya responde a la sugerencia de Ricoeur sobre la dualidad de reciprocidad o intercambio y donación y concretamente concluye que son complementarias y, de ese modo, la suya es una complementariedad beneficiosa para todos, incluida la propia justicia y la donación (pág. 141).

¿Cómo evitar que quede todo eso en círculo vicioso? Urbano se adelanta a plantearse la posibilidad de que sea distinta la prioridad de que se habla en uno y otro caso: la que atañe a la donación y la que atañe a la justicia y se diría que adelanta la respuesta cuando avanza que va a tener en cuenta el carácter de donación que tiene el propio hecho de ser creado, como le ocurre al ser humano (pág. 142).

En una primera aproximación a ese problema –el del doble sentido de la prioridad–, uno se atrevería a repetir que hay que eludir un equívoco: que una cosa es que sepamos que la razón del don radica en que quien dona es puro don como creatura y otra cosa sería afirmar que es por eso por lo que da gratuitamente. No me refiero sólo a que haya intención donal o no en el ser humano, sino a la posibilidad de que, si la razón radica en que él mismo es don como creatura, esa –por así decirlo– es la explicación ontológica de que pueda donar gratuitamente. Esto es: cabe la gratuidad porque nosotros mismos somos donación, aunque no sea esa la razón consciente por la que donamos.

Pero, en tal caso, podemos volver a lo anterior y preguntarnos si no será lo propio –lo estricto y, si se quiere, lo mejor– la donación que surge del hábito y permanece en él, sin objetivarse.

Es una forma diferente –acaso más precisa– que la que desarrolla Marion en la cita de la pág. 161-2, donde dice que reducir el don a la donación y la donación a ella misma significa pensar el don como don, abstracción hecha de toda trascendencia, cualquiera que sea, de modo (sigue Urbano Ferrer) que se evite la tentación de recordarlo y permitir que suscite expectativas de reciprocidad o la mera esperanza de que sea rentable.

Urbano Ferrer mismo no lo ve así. Para él, el bien no queda atrapado en la lógica de los intercambios porque obedece a una lógica interna según la cual el donador potencial se reconoce a su

vez en deuda. Quien da no lo hace inmotivadamente, sino que lo hace en correspondencia con la deuda originaria contraída con el autor de los innumerables dones de que se sabe receptor, empezando por el despertar a la vida (pág. 165-6). Consciente o sospechando que es así, sabe que ha de responder a lo recibido, como dice Marion (pág. 166). Estoy ligado a quien me ha dado todo, empezando por la existencia, “con el gravamen de la responsabilidad”, dice Urbano Ferrer (pág. 169).

Por eso mismo, añade, “la reciprocidad no anula el don” (pág. 170) y considera que la apertura al ámbito de la mutualidad es esencial al don (pág. 171).

¿Habla de “responsabilidad” –como gravamen- en el sentido de “responder” a lo recibido? Porque eso acaba por alejarnos totalmente de aquella donación cuya aparición no puede darse ni se da en presencia mental. Si la donación es responsabilidad, entendida como respuesta a mi origen, ¿es respuesta habitual –de hábito- o es decisión consciente? Me pregunto si no facilitaría la respuesta a todo esto contar con el concepto de connaturalidad en vez del de responsabilidad. Es luminoso leer con ese cambio conceptual –el de la connaturalidad- la “ley de la reserva” de que se habla en el libro (pág. 177) entendida como que el dar, ligado a la libertad, siempre tiene prioridad sobre el don externamente considerado y, por tanto, la persona puede mantener la reserva sobre su donación (solo que, si da por connaturalidad, mantener la reserva pasa a segundo plano, es secundario en el sentido de que requeriría una reflexión objetiva, que, por definición, viene después, en segundo lugar).

¿Y la ley de la sobreabundancia del don (pág. 177) según la cual dar algo es posible porque a su vez me es dado? ¿No será posible dar algo porque soy connaturalmente “dador dado” y es por eso por lo que, como dice Urbano Ferrer allí mismo, lo que doy –en cuanto proviene de un dar y no se reduce a la

materialidad de un presente- no lo pierdo en el acto de darlo? Es mi connaturalidad.

Quizá, por cierto, esto valdría para el pensamiento de Polo sobre el hombre como aquel que ha de remitirse al Origen para vivir de manera cabal. Vivir en el Origen podría entenderse como recuperar y mantener mi connaturalidad originaria.

Implicaciones económicas

La lectura posterior del “peipar” de Hiroki Ozono (2015) sobre la institucionalización de la reciprocidad ayuda a comprender la diferencia que hay entre esto último y el punto de partida: entre dar gratuitamente por connaturalidad y hacerlo por reciprocidad. A la vez, es una llamada al realismo, y eso no en el sentido de que la connaturalidad como meta a alcanzar sea irrealizable, sino porque, al diseñar una política económica –en el sentido más extenso de ambos términos, el de economía y el de política- no es prudente basarla únicamente en eso, en la realidad de que habrá muchos miembros que actúen de ese modo por connaturalidad. El bien común, arguye Ozono, requiere cooperar y el surgimiento y la continuidad de la cooperación depende de que haya reciprocidad. Añadiríamos ahora que la reciprocidad es asimétrica, lo dijimos. Ozono lo suscribe –sin saberlo- cuando dice que, entre los “reciprocators”, hay “free riding” y es un “riding” tan libre que no cabe coordinar los actos recíprocos. Y, si no hay coordinación, se desalentarán acaso aquellos que dan más o, simplemente, dan y no son conscientes de que, a cambio, reciben (sea más, sea menos esto último); así que invita a “institucionalizar” la reciprocidad o, mejor, “estrategia de la reciprocidad”.

Si uno entiende lo de la “institución” como Dios manda, llega a la conclusión de que hay formas de dar limosna, por ejemplo, que son instituciones: en el mundo católico, los pobres tienden a colocarse a la puerta de las iglesias, ponen la mano de tal suerte

IDEAS 7

(simbólica como es) que se comprende que es que piden sin que haga falta que lo digan y muchos parroquianos se sienten obligados o inclinados a dar algo. Lo que me hace dudar de que Ozono piense en formas institucionales como ésta es que concluye que, además, la “institutionalized reciprocity” puede servir como “collective punishment system”. Pero claro es que, también en este caso, habría que pensar si ser mal visto por no dar (limosna a los pobres) no es una forma de castigo precisamente.

SOCRATISMO Y MODERNIDAD EN LA FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA

Rafael Alvira*

No es fácil encontrar una obra del estilo de “Acción, deber, donación”, del catedrático de Ética de la Universidad de Murcia Urbano Ferrer Santos. Ello no es una sorpresa para quienes lo conocen y saben que estamos ante uno de los más serios y profundos especialistas en Ética que hoy tenemos en el ámbito de la lengua española. Su dominio de la ética clásica, medieval y contemporánea es muy grande, y más notable aún la profundidad con que las conoce. A eso añade una pluma clara y exenta de barroquismo, y una acribia científica de calidad contrastada.

Espero que en los próximos años tanto el mundo especializado como el público culto en general concedan a Urbano Ferrer un puesto mucho más relevante del que ya tiene, y cuya llegada se ha retrasado sin duda a causa de su trabajo escondido y exento de toda búsqueda de éxito.

Es sumamente notable que alguien que, como él, comparte las tesis sustanciales de la ética clásica, haya desarrollado un estudio

* Profesor Emérito de Filosofía de la Universidad de Navarra.

ético en el que ellas se mantienen y sin embargo toda la metodología y la argumentación sean modernas, no en el sentido filosófico-cultural de “modernidad”, sino por su marcada sustentación en la fenomenología, la hermeneútica y las tesis de Leonardo Polo. Muy pocas personas son capaces de realizar este trabajo de Urbano Ferrer: “modernizar” el discurso clásico sin que éste pierda sus esencias.

En las breves consideraciones que siguen no pongo, por tanto, en discusión ni las tesis de fondo de Ferrer –que me parecen sumamente acertadas- ni la validez de su desarrollo, necesariamente difícil, como apunta también Josef Seifert en el Prólogo. Necesariamente difícil porque lo que lleva a cabo es –por decirlo así- una victoria en terreno “contrario”, cosa que hace con extraordinaria lucidez y precisión conceptual. Y lo puede hacer tan bien porque su acercamiento al tema y a los autores con los que dialoga no es polémico, sino lleno de interés y acogida intelectual por las señaladas líneas modernas de pensamiento.

Es en este último punto en el que engarzo mis consideraciones. En esta obra hay una demostración de que el mejor aprovechamiento de la fenomenología y la hermeneútica conduce a las certeras conclusiones éticas que Ferrer obtiene, y no a las que algunos de los autores aludidos en su libro defienden. Las dudas que se me presentan van referidas a si estas líneas de pensamiento, a pesar del aprovechamiento óptimo que de ellas hace Urbano Ferrer, tienen planteamientos que realmente aventajen a los de la tradición socrático-platónica.

No hay duda de que, desde Descartes, pero muy marcadamente desde Kant, el grueso de la filosofía occidental toma un camino no sólo de alejamiento, sino de contraposición al socratismo platónico. Walter Patt y numerosos otros autores se han referido a ello de forma directa o indirecta. Y, en lo referente a las líneas de pensamiento ahora aludidas, si bien pudo parecer en un primer momento que Husserl tomaba un cierto estilo

platónico, su inclinación posterior hacia una fundamentación última de corte kantiano borró cualquier duda al respecto. De ahí el distanciamiento entre la escuela de Göttingen y la de Friburgo, que fue –como es sabido- claramente notorio desde el principio.

En el caso de Heidegger, comienzan a alzarse voces que sostienen un acercamiento soterrado en su última época a una filosofía platónica netamente rechazada antes, tesis que considero plausible, siempre que se añada que Heidegger no deja en último término nunca de malinterpretar al filósofo ateniense. Además, en este caso no me parece que se pueda decir –como ha sido puesto de manifiesto respecto a Kant- que el pensador de Messkirch “fuerza” intencionadamente a Platón, sino que simplemente no está en absoluto de acuerdo con él por razón –así me parece- de que no lo entiende.

La fenomenología y su “transformación hermeneútica” pretenden aportar a la filosofía una nueva inmediatez y, en consecuencia, un enraizamiento mayor y mejor en esa realidad clave que es para ellos la **vida**. Debido a ello, no sólo se rechaza cualquier carácter primario de la **teoría**, sino que al final es la objetividad misma de los conceptos la que está en entredicho a la hora de intentar dar una expresión auténtica de lo real.

No se trata, en este momento inicial, de notar que hay siempre un “no dicho” que acompaña a todo decir –algo que no es nuevo, pues ya Platón lo había subrayado en la Carta VII-, sino que la cuestión está en si es posible hacer una teoría antes de la teoría. En el mismo momento en que se comienza a **decir**, ya hay teoría. Es cierto que somos reflexivamente conscientes de que el decir implica **alguien que dice** y **algo dicho**, y nos damos bien cuenta de que si lo captamos de ese modo es porque hemos “vuelto” sobre ello, o sea, porque ya estaba implícito desde el primer momento en nuestro decir.

Pero la experiencia –tanto inmediata como mediata- de nuestra conciencia es que el decir **no genera** al sujeto y al objeto, sino que los **ilumina al conectarlos**, lo que sólo tiene sentido si ellos le precedían. Lo “no dicho” tiene relación con la naturaleza del decir y depende de él, pero sujeto y objeto no dependen del decir, sino que –como queda señalado- éste sólo los ilumina. Esa **no dependencia** es lo que se puede llamar la **realidad** de sujeto y objeto. En el decir, somos perfectamente conscientes de la diferencia entre ellos dos, pero también de que no difieren en cuanto a su **realidad**, o –dicho en otros términos- que, como explica Platón en el “Symposio”, el ser humano da a luz la idea pero no constituye ni al **ideante** ni a lo **ideado**.

Si hemos de ser sinceros con la experiencia que vivimos hemos de decir eso, y por tanto no se justifica en la fenomenología la centralidad de la “epojé” y de la “reducción” – que sólo tienen sentido porque se experimenta la **anterioridad real** de cognoscente y conocido-, ni menos aún en la hermenéutica el denodado esfuerzo de Heidegger por quitar relevancia al dúo sujeto-objeto.

Puestos a subrayar la inmediatez vital, no corresponde a la experiencia ni que el objeto dependa del sujeto, ni que el sujeto dependa del objeto, ni que el decir haya generado a ambos, ni que el decir dependa del sujeto o del objeto, ni que el decir sea independiente de ellos. Lo que nos muestra la experiencia es que los tres están intrínsecamente **relacionados**, pero ninguno de los tres es generado –y menos aún producido- por cualquiera de los otros separadamente. Lo cual, a su vez, nos hace comprender que el decir ha de ser tan real como sujeto y objeto, pues no se identifica con ellos, sino que más bien es el que los **identifica** en el ejercicio mismo del decir.

Es posible y razonable, por tanto, sostener que hay algo “pre-teórico”, pero resulta imposible “pre-teorizar”. Se parte siempre

de la iluminación del decir. Desde ella, se pueden adoptar varias posiciones:

a. El **decir** depende esencialmente de su estructura misma –el Logos, la normatividad lógica intrínseca-. Es la tesis de Protágoras y de Kant. En consecuencia, la realidad real es esa estructura –la “razón” o el “sujeto transcendental”-, mientras que tanto el **objeto exterior** como el **sujeto individual** quedan en situación de vaguedad.

b. El **decir** depende del sujeto individual que lo dice. Es la tesis de Gorgias (Calicles, Trasímaco) y de Nietzsche. Por tanto, la palabra dicha depende de la voluntad del sujeto individual que la dice, y el objeto exterior es sólo “aparición”.

c. El **decir** depende principalmente del objeto exterior. Es la tesis del positivismo. El sujeto, tanto individual como transcendental, queda minimizado y reducido a una última oscuridad permanente, mientras que todo el problema está en ajustar el decir al objeto.

Ante esas tres explicaciones, entiendo que el socratismo refleja de manera más profunda, sincera y verdadera la experiencia humana. Ella es que sujeto y objeto aparecen en el decir, pero que no dependen de él, sino que él depende de ellos –nada se puede hablar si no hay sujeto y objeto- y, sin embargo, no se identifica totalmente con ninguno de los dos tomados por separado, pues precisamente su actividad consiste en identificarlos.

Es la tesis –inspirada a Aristóteles por el pensamiento socrático- según la cual “el cognoscente en acto es lo conocido en acto”. Ni el cognoscente es absorbido por lo conocido ni viceversa, pero ambos se identifican en el **acto de conocer**. Trasladado al plano del desarrollo de la **teoría**, se puede traducir así: “en el conocimiento según verdad el sujeto respeta al objeto y el objeto se abre respetuosamente al sujeto”.

Para que esto último suceda, es preciso que el sujeto individual renuncie a su afán de dominio utilitarista del objeto; y, de otra parte, que le “pregunte” al objeto a través del **estudio** y del **experimento**. Lo primero implica algo nada fácil de hacer, pues como ven bien Gorgias y Nietzsche un sujeto individual activo “anterior” al acto de decir ha de ser algo aún “oscuro”, o sea, una “pura” voluntad. Por eso Sócrates mantiene –y en los últimos siglos sólo Kierkegaard parece haberse dado una cierta cuenta de ello- que la precondition de la verdad es el **amor al saber**, pues en efecto el amor es un interés –voluntad- que sin embargo quiere al objeto como él es y no para la propia utilización, para la ventaja de la “pura, oscura y espontánea voluntad”.

En lo referente al estudio y el experimento, me parece que una vez más es el platonismo el que acierta en su juicio. En efecto, más allá de la polémica histórica sobre la mayor o menor dependencia histórica que Galileo pudo tener del platonismo, lo cierto es que su gran aportación al desarrollo científico fue el método experimental, que consiste en trasladar al estudio de la Naturaleza el método dialógico socrático. Cuando Galileo sostiene que hay que preguntar a la Naturaleza; que es “renunciando” a ella como ganamos el conocimiento de su modo de ser para poderla así manejar del **modo adecuado** (pues los seres “inferiores” al hombre están a su servicio); que la estructura de lo natural “inerte” es matemática; etc., ¿no está ejerciendo el método socrático y reafirmando las ideas platónicas?

Es interesante recordar que el italiano se negó a afirmar que su ciencia fuera meramente hipotética, sino que siempre defendió la realidad tanto de lo que objetivamente afirmaba como de él mismo en cuanto sujeto cognoscente. Y muchos de los más grandes científicos experimentales no han puesto nunca en duda la “realidad real” de lo que objetivamente afirman. Fue Kant –y otros luego en su estela- quien se empeñó en una interpretación del saber científico que los científicos no compartían.

Más acertado está Kant al sostener que el **respeto** es una actitud básica en las relaciones que establece el ser humano, pero su explicación resulta débil. ¿Por qué he de respetar a seres cuyo “ser en sí” no conozco? ¿Por qué a los humanos sí y no a los demás? Si la norma de la moralidad proviene de la estructura del sujeto transcendental, pero yo no soy individualmente ese sujeto transcendental, ¿por qué debería obedecerla? De otra parte, los postulados son sorprendentes: postulo la existencia de la libertad, pero al parecer no conozco su esencia. ¿Qué postulo entonces? Y lo mismo vale para la existencia de Dios y del alma inmortal.

Si se **cree** de verdad en alguien, ello se debe a que lo quiero, lo amo, en el sentido transcendente de esa expresión. Ahora bien, el amor es y no puede ser otra cosa que **existencial**, pues amar es relacionarse con otro **ante** el que se está, y eso es “ec-sistir”. Si respeto a un ser humano y no lo instrumentalizo, o si respeto a un ser “natural” -y por tanto lo uso sólo como corresponde a su naturaleza- ello sólo puede ser porque tengo un amor de fondo. Sólo el amor es a la vez existencial y “absolutizante”.

Quien relativiza a un ser querido no lo quiere. De ahí justamente es de donde se concluye que si es posible la esperanza misma y también una cierta realidad –aunque imperfecta- de un amor, ello implica, dado que lo imperfecto es impensable e irreal sin lo perfecto, que ha de haber un amor eterno, absoluto, totalmente existencial, a quien llamamos Dios, y de cuyo ser **participamos**.

No se puede fundamentar el deber, la obligación ética, más que si hay un absoluto **real** y además también real en relación conmigo, o sea, **existente**. Quien no acepta esto y “se porta bien” lo hace por conveniencia y mientras le conviene, o porque no se atreve –a pesar de sus ideas- a contravenir su naturaleza, que le inclina al bien. Cuando Platón, por el contrario, sostiene que el amor es eterno, lo que apunta es que toda conveniencia es

temporal, pero el absoluto existencial no puede ser meramente temporal en su raíz.

Por eso las virtudes éticas nos dan justo la posibilidad de actuar en el tiempo más allá del tiempo. Sócrates, en efecto, acepta la muerte para mostrar que el ejercicio extremo de la justicia significa la victoria de la eternidad sobre el tiempo **en el tiempo**. No hay, a mi juicio, mejor fundamentación de la ética que la que lleva a cabo el “padre” de ella, o sea, Sócrates.

Y no la hay porque si no existe un “más allá” real, la interioridad –la parte no empírica del ser humano- no es real, a no ser “cuasi-materialmente” en forma de procesos psicológicos. Pero esos procesos son incapaces de fundamentar una obligación. Lo único que queda entonces para garantizar las “buenas” relaciones es la imposición coactiva desde una ley exterior y una policía. Es decir, coacción exterior, y no la “coacción” que se autoimpone el sujeto, que es lo ético por excelencia.

La subjetividad moral existe en todo ser humano, y no puede ser erradicada. Cuando alguien es consciente de una prohibición que lleva consigo coacción en caso de incumplimiento, puede sin embargo siempre resistirse a aceptarla. Y un acto así sólo es posible en una conciencia moral, o sea, libre. Eso es tan claro que si a alguien no le agrada aceptar prohibiciones ni tampoco “coacciones éticas autoimpuestas” tiene que justificar el porqué. Y la justificación es un círculo vicioso, porque es la libertad la que atribuye a los “automatismos” de la psicología –contra la propia experiencia- la liberación de las obligaciones. Es siempre el sujeto moral el que acepta o rechaza actuar en consonancia con su naturaleza, pero no puede autoanularse.

En otros términos: el esfuerzo por liberarse de los condicionamientos de la libertad demuestra que la libertad es real. Si se pretenden rechazar dichos condicionamientos, es porque lo único que se considera real es la libertad misma de declararse

incondicionado, lo cual implica la paradoja de que no queda más solución que declararse también uno mismo interiormente incondicionado. Ahora bien, para ello ha de entender el acto de libertad como espontáneo, es decir, que nadie es libre de modo consciente frente a su propia espontaneidad. Dicho de otro modo: que la conciencia llega tarde y no puede resistirse frente a su espontaneidad. Si se dice, por el contrario, que puede resistirse, entonces se afirma de nuevo que la libertad no es en su raíz última la espontaneidad, sino la conciencia moral.

Decir que la libertad está **determinada** es un sinsentido igual –ni mayor ni menor– que sostener que la libertad es **incondicionada**. La libertad es constitutivamente condicionada. No puede actuarse sin condiciones porque **se refiere esencialmente** a ellas. El defecto –o **pecado original** de la libertad consiste, por tanto, y no puede ser de otro modo, en intentar **deshacerse de los condicionamientos**. Y la única disculpa que puede buscar para ello es **declararse determinada** (“no pude actuar de otro modo”). Ese es el único y permanente esquema o estructura de todo acto inmoral. Su mentira consiste en pretender la absoluta libertad y después negar la libertad misma con la finalidad de disculparse.

Por el contrario, la verdad de la libertad está en aceptar la realidad tanto de ella como de sus condicionamientos. Lo cual implica a su vez que el sujeto moral ha de aceptar que la **realidad se le impone**: los condicionamientos son reales y no producidos por mí, y mi propia libertad me ha sido dada. Y aquí llegamos a un punto último: si no soy el creador de la realidad, o ella misma es absoluta de por sí, sin inteligencia y voluntad, a lo cual se puede llamar “panteísmo naturalista”, o hay un Dios que es como nosotros, pero superior.

Esa es también nuestra experiencia: no puede ser que como seres libres dependamos de una naturaleza a la cual sentimos que podemos dominar, y ese es precisamente y de modo entusiasta el

espíritu de la ciencia y la técnica actuales. Ahora bien, dominar sí, pero no de cualquier modo, pues la “naturaleza” misma nos indica cómo, y, de otra parte, lo que no podemos es crearla. La idea de un **Dios creador que nos ha hecho libres para dominar correctamente la naturaleza** no es, por consiguiente, una leyenda antigua más o menos interesante, ni simplemente una palabra religiosa profética que deberíamos creer, sino, en primer lugar, **pura lógica**.

Por eso resulta –aunque sea duro decirlo– ridícula la posición de algunos científicos –Stephen Hawking entre otros– que no aceptan una fe basada en una buena lógica, y se apoyan para ello en la fe en una ciencia que presuntamente descubrirá en el futuro la clave de la aparición y estructura del Universo. Aquí se trata por tanto también de una fe, pero, a diferencia de lo que esos científicos parecen pensar, sin fundamento. En efecto, cada avance científico no hace otra cosa que descubrir algo que estaba **ya dado**; y cada avance técnico consiste simplemente en manejar lo descubierto, con **imaginación creativa** –que no es lo mismo que poder creativo– y **respeto**, por medio de la **libertad dada** que nos constituye. Esa “fe científica” –paradójicamente– no es lógica.

Esa fe, además y para lo que aquí nos ocupa, es destructiva para la ética, pues pretende que la libertad no es condicionada, mientras que –como hemos visto– la ética sólo existe en una libertad condicionada. No hay duda de que –dado que tras la lógica como conocimiento **esencial** viene la fe, la creencia en el otro y lo otro, como conocimiento **existencial**– quien tiene esa creencia cientifista actuará arrastrado por su convicción de que nuestra libertad es total y absoluta. Es destructiva entonces en cualquiera de sus dos interpretaciones posibles: la razón humana lo sabe todo y en consecuencia la lógica total me quita la espontaneidad última (Protágoras) y por tanto –contra lo que se pretende– me quita la libertad; o bien mi espontaneidad es total

(Gorgias) y por tanto no soy dueño de ella, de manera que – contra lo que se pretende- tampoco soy libre.

Paradigmático es aquí Hegel, quien busca superar este “impasse” mediante la comprensión de la libertad como la unidad de razón absoluta y espontaneidad plena, fuera de condicionamientos y de fe. El resultado –como bien vio Kierkegaard- es el escamoteo de la responsabilidad individual por medio de una gnosis panteísta y por consiguiente –una vez más contra lo que se pretende- la anulación de la ética.

La ética sólo es posible si hay un **sujeto individual “absoluto”** en el que anida una **interioridad**, “dentro” de la cual se descubre la paradoja de que existen seres **absolutos** –en primer lugar y como fundamento de todos, Dios- entre los cuales, sin embargo, se dan **relaciones**. Y las relaciones entre absolutos –tomados en cuanto tales- son **relaciones absolutas**.

Se puede intentar –es lo que hace toda sofisticada- la nivelación de absoluto y relativo, mediante el procedimiento simple de declarar absoluta a la relatividad, o relativo a todo absoluto. De ese modo se suprime la verdad teórica y práctica, y el amor verdadero. Pues, en efecto, la verdad es la relación absoluta – también llamada comunidad o identidad- en el plano del conocer, como el amor pleno lo es en el de la voluntad (que presupone el conocer verdadero).

Se puede decir en otros términos: la **interioridad** de una persona humana no está constituida esencialmente por sentimientos, emociones y pasiones, ni por imaginaciones, pensamientos y voliciones, ni por todo ello junto. Todas esas dimensiones son la **base** sobre la que se da la interioridad, pero ella en sentido estricto se constituye exclusivamente en el ejercicio de la **búsqueda sincera** de la **verdad y el amor**. “Socráticamente”, nadie empieza a buscar algo si no participa ya de lo buscado. Por tanto, quien los busca con sinceridad está ya

inscrito en ese ámbito, que es el de la interioridad. Y en su caminar necesita la ayuda de un maestro y la energía o gracia de Dios.

En resumen: todo intento de construir la ética a espaldas de la interioridad está abocado al fracaso. El ámbito de la interioridad, a su vez, abarca tanto la ética como la religión (al menos la cristiana), pues la religión pone al sujeto individual del modo más realista **ante** un absoluto concreto, sin disolverlo existencialmente en él, como hace, por el contrario, Hegel. Por eso resulta también un “suicidio” para la ética el querer liberarse de su relación con la religión.

Y aquí llegamos a la última temática. Aceptar al “otro en cuanto otro”, sin manipularlo, pero “relacionándolo conmigo” es –como hemos visto– la esencia de la verdad en el plano teórico y del amor en el práctico “último”. Pues bien, esa aceptación es siempre un **don** por nuestra parte, dado que nuestra libertad puede negarse a darlo, pero –de otro lado– si lo aceptamos nos introducimos en la lógica de la relación absoluta, que es la lógica de la **obligación**. Por eso, la verdad conocida y el ser querido son siempre las obligaciones por excelencia, por encima de cualquier tipo de constricción exterior. Antígona, como es lógico, se siente más obligada a enterrar a su hermano que a cumplir el mandato del rey.

Ahora bien, en relación con las consideraciones al respecto del pensamiento francés del siglo XX (Derrida, Marion, etc.), en el ser humano el **dar** no puede ser ni primario ni “libre de contenido”. Somos seres que **responden**, no somos originarios: es la elemental experiencia. Por eso en el ser humano el dar verdadero recibe el precioso nombre de **agradecer**. La interioridad es primaria y fundamentalmente agradecimiento. La religión cristiana es agradecimiento (eucaristía; Kierkegaard dice que en el cielo no haremos otra cosa que agradecer); la ética es

IDEAS 7

agradecimiento, pues quien no agradece la existencia del otro no tiene sentido que quiera hacerle justicia.

Toda justicia es agradecimiento, pero también todo agradecimiento es justicia, porque no agradecer la existencia de un ser absoluto que se relaciona con nosotros es el acto de injusticia por excelencia. Dicho en otros términos: el dar es sin duda un acto “ontológicamente primario”, pero en el ser humano no lo es, porque no somos Dios Padre. Y por eso nuestro dar implica siempre **contenido**: al ser respuesta a un don recibido – que no puede ser un dar que es sólo dar sin dar nada, porque eso es un sinsentido-, el responder consiste en dar a través de algo que es el símbolo real de nuestro agradecimiento.

ACCIÓN, MORALIDAD Y DONACIÓN: LOS TRES EJES FENOMENOLÓGICOS DEL ÚLTIMO LIBRO DE URBANO FERRER

Mariano Crespo*

La acción humana constituye uno de los temas centrales a los que Urbano Ferrer ha dedicado su reflexión filosófica. Desde una perspectiva, fundamental pero no exclusivamente fenomenológica, Ferrer ha venido ocupándose en diversas obras con cuestiones decisivas de la teoría de la acción. Baste citar libros como *Perspectivas de la acción humana* (1990), *Desarrollos de ética fenomenológica* (1992, 2003), *La autodeterminación y sus paradojas* (1996), *Welt und Praxis: Schriften zu einer phänomenologischen Handlungstheorie* (2006), así como toda una serie de artículos. Todas estas obras, caracterizadas por un esfuerzo de reflexión sobre la cosa misma “acción”, presentan, entre otros, un rasgo en común que titula precisamente uno de los artículos de Ferrer, a saber, su “anclaje” en o “conexión” con la Antropología. Es justamente en este marco en el que se encuadra el último de sus libros.

* Profesor del ICS de la Universidad de Navarra.

Como el autor afirma al principio de su obra, el objetivo del mismo es adentrarse en lo característico de la acción mediante tres etapas a cada una de las cuales dedica una parte del libro. En primer lugar, partiendo de una descripción fenomenológica de la acción, en la cual Ferrer se sirve de algunos elementos de la teoría de la voluntad de Leonardo Polo, se elabora una hermenéutica de la acción. Para ello se comienza con un análisis de las fases y momentos de la acción para proceder posteriormente con una “recomposición” de la noción de agente voluntario y con una indagación del modo en el que lo involuntario (las necesidades corporales, la distensión temporal y el contexto motivacional) puede ser integrado en el agente. En segundo lugar, de los análisis hermenéuticos de la acción se transita a una consideración del sujeto como agente moral, en la cual desempeñan un papel importante el estudio de la temporalidad biográfica y narrativa y la “verificación antropológica” de propiedades éticas como la responsabilidad o la dignidad. En tercer lugar, y tomando como punto de partida el análisis filosófico del dar en los autores franceses contemporáneos, Ferrer nos presenta los aspectos principales de la dualidad moral entre obligación y donación.

Son muchos e interesantes los elementos que Ferrer trae a colación en este libro, fruto de una reflexión sosegada y de años acerca de lo distintivo de la acción humana. Quisiera referirme a aquellos que, a mi modesto entender, son especialmente valiosos e interesantes. El análisis fenomenológico de la acción, con el cual se inicia la primera parte, comienza con una alusión a la diferencia, puesta de manifiesto por Alexander Pfänder en su *Fenomenología de la voluntad* y en otras obras, entre el carácter centrípeto de los actos del querer por contraposición al carácter centrífugo de los actos del pensar. Con esta diferencia se alude a dos de las notas más características de los actos de la voluntad. Me refiero, por un lado, a su carácter, por así decir, “manifestativo” del yo que los realiza y, por otro lado, a su modificación por medio de estos actos. Dicho más sencillamente,

en las acciones el yo que es su sujeto se manifiesta como tal y, al mismo tiempo, es modificado como ese sujeto concreto. De este modo, los actos voluntarios vuelven o, si se me permite la expresión, tienen un efecto retroactivo sobre el yo. Yo soy, al mismo tiempo, el sujeto y el resultado de mis actos voluntarios. Ahora bien, Ferrer precisa muy atinadamente que aquí se produce una suerte de asimetría en el sentido de que el sujeto “es siempre *más* que quien tiene motivos para actuar, *más* que quien responde de sus actos, *más* que quien actúa con esta o aquella intención” (pág. 50).

Estos análisis acerca del modo en el que el sujeto se va construyendo, por medio de sus acciones voluntarias, como *este* sujeto es puesto en conexión por Ferrer con los análisis acerca de la curvatura de la voluntad que se encuentran en Leonardo Polo – otra de las fuentes de inspiración del libro que aquí comentamos – y con aquellos dedicados a las actividades y pasividades en el agente que encontramos en Edmund Husserl. Una vez realizado este pormenorizado análisis fenomenológico de la acción, Ferrer emprende la tarea de estudiar cómo esas pasividades – por ejemplo, la de las duraciones corporal y psíquica – se introducen en lo voluntario. Estas pasividades no son sólo de naturaleza individual, sino que se refieren también a las acciones procedentes de otros agentes, de otros círculos hermenéuticos, de las sociedades en las que vivimos, etc. Todos estos aspectos tienen que ver precisamente con la hermenéutica de la acción que se lleva a cabo en la obra que comentamos.

En la segunda parte de su libro Ferrer transita de la hermenéutica de la acción al sujeto como agente moral, en la medida en que las acciones que éste realiza no sólo revelan un yo-agente, sino también un ser humano. En estos análisis resuenan los realizados por Karol Wojtyła en *Persona y acto* acerca de lo que este autor denomina la autodeterminación y autoteleología del sujeto humano en la acción, cuyo objetivo último no es sino

“situar la experiencia en el horizonte de realización de la persona” (pág. 118). De esta forma, asistimos al “anclaje” o “entronque” antropológico de la acción humana o, si se prefiere, a lo que Ferrer llama acertadamente “traslación ética de estas propiedades (autodeterminación y autoteleología) antropológicas estructurales de la persona” (pág. 120). De nuevo, aparece en estos detallados análisis uno de los hilos conductores de este libro, a saber, “la persona es autora de sus actos y es modificada por ellos al realizarlos, trazando así su propia figura ética” (pág. 121). Este “entronque antropológico” de la acción humana es lo que lleva a Ferrer a poner en relación nuestras respuestas a las exigencias éticas con “aquello en lo que mi existir se apoya trascendentalmente” (pág. 134).

La tercera y última parte del libro constituye una ampliación, desde la perspectiva de la donación, de los análisis acerca de la acción y la obligación moral que se desarrollan en las otras dos partes del mismo. En ella Ferrer insiste en la necesidad de conectar el deber en términos de justicia con la donación y ésta con el deber. Especialmente interesantes son los análisis acerca del carácter anterior a la intencionalidad que tiene la donación entendida esta como autodonación, como un mostrarse a sí misma (pág. 152). De nuevo nos encontramos aquí con la idea de la revelación o manifestación de la persona en la acción en la medida en que “en lo dado deja su huella la persona, por más que aparentemente pueda quedar oculta en ello, especialmente si se lo cosifica” (pág. 177) y de la “vuelta” de la acción a la persona en tanto que en el dar hay una vuelta del don a quien lo da. En cualquier caso, el darse propio de la persona es un modo de dar en el que el da no se pierde. Los detallados análisis fenomenológicos acerca del dar llevan a Ferrer a postular a este como un trascendental antropológico que “impregna y culmina tanto los otros trascendentales antropológicos (el además o intimidad, la libertad y el conocer) como las distintas expresiones

esenciales de la persona” (pág. 209). Cada persona es en su acto de ser un don peculiar.

La lectura de *Acción, deber, donación* constituye un serio ejercicio de reflexión sobre dimensiones éticas fundamentales de la acción humana. Urbano Ferrer muestra en este su último libro no sólo un conocimiento profundo de las teorías de la acción humana, sino, sobre todo y lo que es más importante, una familiaridad con la “cosa misma” acción humana. En una época en la que abundan las compilaciones manualísticas sobre los diferentes temas, el libro que nos ocupa constituye una invitación, sin prescindir de lo que otros han visto, a ver por nosotros mismos, dejándonos guiar tan sólo por el “principio de todos los principios”, a saber, tomar las cosas que se nos dan en cuanto que se nos dan. ¿No es en eso en lo que, en última instancia, consiste la Filosofía?

NOTAS A UNA LECTURA

José Ángel Agejas*

Gracias a la invitación recibida, voy a atreverme en las páginas que siguen a apuntar algunas notas provocadas por la lectura del ensayo del doctor Ferrer Santos, bastante más allá de lo que una mera reseña exige, pero me temo que bastante más limitadas de lo que un comentario fundado podría aportar a un texto que lo amerita con creces.

De esta manera quiero adentrarme directamene en el núcleo del libro, y en particular, en el que considero uno de los temas de mayor enjundia en el momento actual. Sobre todo por lo que supone de reto a la reflexión sobre la acción humana, tan fragmentada por los distintos y dispares acercamientos científicos a la misma, tan poco reflexivos por lo común, y en consecuencia, lejanos de la consideración que nos merece. Porque no somos, o no hemos sido capaces todavía, de purificar el estudio de la acción humana la de la visión mecanicista que, *velis nolis*, se encierra detrás de todo acercamiento empírico a la misma.

* Profesor de la Universidad Francisco de Vitoria, Madrid.

Además, tras un primer vistazo al índice, no pude por menos que recordar mi tesis doctoral¹ y los temas que allí quedaron apuntados para ulteriores estudios, que por mil y una razones no han llegado, pero que no descarto recuperar espoleado tanto por esta lectura como por otras urgencias teóricas y de investigación encontradas en los últimos meses. De hecho, mi comentario al libro tratará de recuperar algunas de aquellas conclusiones de mi tesis doctoral que entroncan, desde una perspectiva complementaria, con el itinerario recorrido por Urbano Ferrer en su ensayo, especialmente en los tres capítulos de la última parte.

Dediqué mi tesis doctoral a la relación entre valor moral y apertura espiritual en la obra de Joseph de Finance². Dicho de otra manera, a estudiar la relación entre la filosofía del sujeto y la filosofía de la acción moral de acuerdo con el pensamiento de este jesuita francés que desarrolló su labor académica en la Universidad Gregoriana. Lo interesante en relación con lo que aquí nos ocupa es que, aunque de raíz tomista, la reflexión del jesuita francés buscaba articular e integrar en una reflexión más amplia los retos que la fenomenología y la filosofía de la intersubjetividad de mediados del siglo pasado presentaba a la hora de hablar del valor moral y de sus características esenciales.

Eran los problemas de la alteridad y la dinámica del don, como esenciales a la cuestión moral, a los que De Finance apuntaba en

¹ (2003) *Valor moral y apertura espiritual. Lectura de los escritos filosóficos de Joseph de Finance*. F.U.E., Madrid.

² Al mirar el índice de autores he podido comprobar que, algo poco habitual, aparece De Finance citado por una de las dos obras que en los años 60 se tradujeron al español: *Ensayo sobre el obrar humano*, a propósito de la distinción de la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio*. Como dije en mi tesis, es una pena que esa obra estuviera mal traducida y presentara errores en algunas cuestiones importantes, pero sobre todo, es una pena que no se tradujeran posteriormente algunas de las más relevantes, como su *De l'un et de l'autre*, su ensayo sobre la alteridad, revisado profundamente al final de su vida. Tanto que ese título sustituyó al original *L'affrontement de l'autre*, indicando ya desde ese nuevo título el cambio sustancial en el planteamiento de la cuestión de la alteridad.

sus ensayos, pero que no desarrolló, tanto como la cuestión de la norma y el valor moral. Sin duda el contexto de su reflexión y el ejercicio de su actividad docente influyeron en este planteamiento, así como el interés teórico que hace ya medio siglo tenía más peso.

Sin embargo, la dinámica de la alteridad, tal y como De Finance la propuso en la elaboración final de sus escritos, ofrecía un marco perfectamente compatible con lo que hoy entendemos y denominamos filosofía del don. Será lo que apuntaré brevemente en este comentario, poniéndolo en relación con lo que dice el autor del libro que hemos venido a comentar. Para ello me centraré en los dos primeros puntos de la tercera parte, poniéndolo en relación con lo que estudié en la obra de De Finance, autor que a mi juicio es tan enriquecedor como poco conocido en España.

«El drama del mundo contemporáneo es que la eficacia del hombre, esto es, la suma de las acciones transitivas sobre las que tiene control se ha multiplicado de una manera gigantesca, pero escapando al amor. Con mucha frecuencia, es el egoísmo, o la amistad interesada (*amicitia utilis*) las que le llevan a obrar. Lo que hace que los hombres se unan solamente por esa zona exterior e inferior de sí mismos por la que forman parte del universo físico, y que les hace más o menos solidarios en el bienestar o en el malestar».

Si esa sentencia tenía valor en 1962, cuando nuestro autor publicó su *Ensayo sobre el obrar humano*, el diagnóstico tiene, más de cincuenta años después, casi mayor aplicación aún, y apunta ya la clave de lectura no para el conocimiento de las cosas, sino para su comprensión por sí mismas en el orden que les es propio. Creo que el problema de la ética en los últimos siglos ha sido que se ha

³ *Essai...*, n. 174.

querido explicar de manera yuxtapuesta al resto de las explicaciones sobre la acción humana, y casi en el mismo nivel de la explicación, no de la comprensión (aunque se dijera otra cosa). Por eso la normatividad y la obligatoriedad aparecían siempre como condición específica de lo moral, como otra «medida» de la acción. Es por lo que cuesta tanto a muchos la explicación de la lógica del don, puesto que es una medida que se «contradice» con la de la obligatoriedad. Aunque en el mejor de los casos la ética se ofrecía como saber «mediador» entre las ciencias de corte positivo y la acción subjetiva, resultaba muy complicado mostrar la tarea de discernimiento de lo moral desde la propia acción humana. Hay que agradecer al análisis fenomenológico, sin duda, su valiosa aportación a la apertura de las perspectivas y de los discursos, en ese esfuerzo por mostrar (más que por de-mostrar) y comprender la acción en sí misma, con todas sus dimensiones y relaciones.

1. *El dar y lo dado: La cuestión del espíritu y la cuestión del don*

Una primera cuestión, relacionada con los análisis fenomenológicos aquí propuestos de Michel Henry, Emmanuel Lévinas o las aporías de Jacques Derrida, la aborda De Finance de una manera similar, pero desde la filosofía del ser tomista. Y creo, a mi juicio, que de forma más satisfactoria que la recogida aquí de Maritain.

En efecto, y aquí habría que remitirse a su gran obra fundante, su tesis doctoral *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*. Aunque en el fondo están ahí todas las cuestiones cruciales del ensayo —la subjetividad y la alteridad, la obligación y el don, la felicidad y la eticidad—, vamos a limitarnos aquí a la primera, ya que el análisis fenomenológico propuesto acerca del don nos sitúa directamente en la cuestión de la conciencia del mismo, y por lo tanto, del marco «ontológico» para explicar subjetividad y alteridad.

Aunque pareciera que esto nos coloca de entrada más cerca de Lévinas, sin embargo el hecho de que, como dice Ferrer, «el don que tiene en cuenta Lévinas es un don que cuesta, y en tanto que tal se recibe como la adquisición ética que me encarga el Otro. El hincapié es puesto no tanto en la gratuidad de la donación cuanto en la tarea que se asocia al don» (p.169). Es el de Lévinas un pensamiento ético elaborado en el marco de la tradición hebrea, en la que llamada y respuesta son el contexto vital fundante de una disposición originaria, más que un sistema filosófico a la moderna, omnicomprensivos, dotados de herramientas y esquemas que lo abarcan todo.

Pues bien, el planteamiento de De Finance trata de anclarse, más que en un sistema, en una contemplación dinámica de la realidad, en la que la tensión entre ser y obrar articula las posibilidades de acercamiento, sin excluir el misterio ni dejándolo fuera de su pretensión. Los giros que utiliza para referirse al sujeto tales como «ser por sí», «presencia de sí ante sí mismo», «posesión de sí» o «forma eminente del uno y del ser» son expresiones que, por un lado, reflejan el dato de la experiencia original, y por otro, no podemos entenderlas de una manera sintética. Con ellas está perfilando un modo nuevo de comprender el método filosófico del realismo, que no siempre fue bien entendido. Ni por quienes le incluían dentro de la escuela del tomismo trascendental, de la que no se consideraba partícipe; ni por quienes le consideraban un neotomista más, aquellos que nunca se acercaron a la originalidad de su pensamiento. Él recupera la filosofía de santo Tomás no como una filosofía de lo objetivo, sino de la realidad. Analiza y comprende al sujeto desde el análisis de su acción, en la que se manifiesta su apertura esencial, que se explica adecuadamente sólo dentro del dinamismo teleológico que vincula ser y obrar, que da cuenta suficiente de toda la realidad del ser y de su acto primigenio, así como sólo en este dinamismo se entiende la insatisfacción permanente del sujeto espiritual humano.

Si en tal marco metafísico podemos dar cuenta adecuada de la alteridad, es porque podemos integrarla en la explicación del ser, ya que con la existencia del sujeto entendemos no solamente su ipseidad o individualidad, sino la inserción en el dinamismo del acto de ser, del que se sigue su participación exclusiva y privilegiada en el principio único de toda la realidad.

De ahí que explique que hay una serie de las que San Juan Pablo II llamaría «*experiencias humanas fundamentales*», que él denomina «primordiales»,

«en relación con las cuales se definen y formulan las nociones primeras, los primeros principios, y que la razón fracasa al intentar encerrarlas en sus mallas o en reconstruirlas íntegramente con sus conceptos, porque su terreno de acción es de otro nivel. No escapan a su mirada: puede nombrarlas, hablar de ellas, pero escapan a su juicio. Su papel, en ese dominio, es examinar si las expresiones, las presentaciones conceptuales responden fielmente a la experiencia fundamental que pretenden expresar, y no la desnaturalizan mezclándola con elementos extraños o determinaciones que la restringen».

De su filosofía del sujeto a partir de las experiencias primordiales (existencia y libertad y, a raíz de ellas, la tensión finitud-infinitud) se sigue también una filosofía de la intersubjetividad, pues no se puede elaborar tal reflexión sin integrar al menos la posibilidad de explicación de su dimensión relacional.

De todos sus escritos acerca de la filosofía del sujeto y de la acción, hay una aportación que considero novedosa, pues desde la filosofía del ser (digamos tomista para entendernos) abre puentes por los que integrar el análisis fenomenológico del don y

⁴ J. de Finance, "El conflicto de las evidencias", en *Ethos, Revista de filosofía práctica*, Buenos Aires, vol. 16-18, 9.

de lo dado más allá de su aparición en la conciencia del sujeto, por lo que las dos aporías señaladas por Derrida y analizadas con claridad por Ferrer (pp.160-167) pueden superarse también por una elevación en el nivel del discurso. Esta aportación (que tiene distintos niveles de aplicación, desde el personal al social, pasando por el ético y llegando al teológico) consiste en entender la alteridad como dinámica que conduce a la «victoria» (palabra que toma de un texto de la *Summa Contra Gentes*), esto es, como «ascenso ontológico».

Dentro del esquema del hilemorfismo, señala que la existencia, que en la estructura clásica era principio de comunidad, ha pasado en la modernidad a ser principio de la subjetividad, de lo incomunicable en el individuo, de manera que la relacionalidad se ha convertido en problemática. Hay un artículo en el que nos da las claves que luego desarrollará en su ensayo sobre la alteridad. Se titula «la victoria sobre el otro» (*La victoire sur l'autre*).

La «victoria» es la que se produce en el sujeto espiritual que alcanza su unidad interior de un modo privilegiado sobre la unidad que se da entre forma y materia en cualquier ente⁶. Del modo en que comprendamos y expliquemos esta relación dentro de la dinámica interna del sujeto y, si es el caso, la veamos como una «victoria», esto es, como un «ascenso» ontológico, estaremos

⁵ J. de Finance, “La victoire sur l’autre”, en *Personne et valeur*, págs. 90–122. Este artículo desarrolla elementos que, a su vez, ya estaban apuntados en el artículo “Être et Subjectivité” (1948) (en *Personne...*, págs. 1–22), que en su inciso quinto afrontaba la duda de si la «existencia» es asimilable con la subjetividad o da pie a la universalidad, uno de los puntos cruciales en los que su aportación novedosa a la lectura del acto de ser podía compararse más con la filosofía moderna.

⁶ “Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et eius materia, sed forte magis: quia quanto forma magis vincit materiam, ex ea materia efficitur magis unum.” (Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles*, c. 68.)

en grado de explicar adecuadamente el modo y el resultado de la relación que se da entre sujetos espirituales, ámbitos todos en los que se alcanza de modo privilegiado la citada «victoria».

La tensión que se da entre los dos modos diversos de comprender la unidad, el intencional y el hilemórfico, diversos en su orden y por tanto no inmediatamente asimilables, lleva a De Finance a buscar el modo de explicar que la forma de unidad más perfecta se da donde el modo de ser es más perfecto. Es a este propósito por lo que recupera la noción de «alteridad», nombre que él da a la noción platónica de «otro» y que permite encontrar un modo de explicar la vinculación interna que se encuentra entre la inteligencia y su objeto, la forma y su materia.

A partir de aquí, De Finance somete a un contraste crítico la primera expresión del texto tomista, sustituyendo «materia» por «otro» («cuanto más triunfa la forma sobre lo *otro*, más estrecha es la unión») y analizando los diversos sentidos que ésta puede tener. En apretada síntesis, si consideramos la alteridad como una relación interna, la unidad será la subordinación de uno de los elementos al otro; mientras que si la vemos como una vinculación externa, la victoria supondrá que entre los dos extremos de la alteridad se dé una vinculación en un orden superior.

Habría una forma más general que incluye las formas particulares de comprenderla, según la cual «cuanto mayor sea el triunfo de la alteridad *en general*, mayor es la aptitud para unirse al otro *en general*». Si esto es así, la vinculación entre la fidelidad del espíritu a las exigencias del Ideal, que hemos visto como la condición de coherencia y perfección interna, y la vinculación con el resto de los sujetos van íntimamente ligadas.

Concluye el artículo desde el punto de vista del sujeto espiritual para recoger todos los análisis aplicados al dinamismo

⁷ «La victoire sur l'autre», en *Personne...*, pág. 97.

de apertura del sujeto: el hombre tiene el reto de alcanzar la unidad interior, o de salvar la alteridad interna, no a través del orgullo o de la soberbia, sino de la lucidez, que es fidelidad a la verdad, reconocimiento de la propia condición, que implica asumir y superar la dualidad presente: ni contraposición de espíritu y cuerpo, ni espiritualismo, ni animalismo.

«La unidad concreta y total del hombre es, por tanto –para hablar como Santo Tomás– el resultado de una doble “victoria” de su forma espiritual. Por una parte, esta forma, en virtud de su mayor *exceso* ontológico, somete más completamente el principio correlativo, dando así al compuesto una unidad más estricta. Pero, por otro lado, este mismo carácter espiritual que constituye su excelencia, le permite, al abrirse al ser y al *otro*, retomar en la inmanencia al *otro* interior y asociarlo a su propia presencia ante sí, de modo que la unidad óptica se refleje y se perfeccione en una unidad noética y de conciencia. Igual que sin esta última, y sin la apertura al ser que la condiciona, la unidad óptica no manifestaría la excelencia singular que alcanza en el hombre»⁸.

La primera aportación novedosa de De Finance a la reflexión sobre la subjetividad dentro del marco de las categorías clásicas de la ontología, desarrolla la riqueza del acto de ser, tal y como lo estableció ya desde su primera tesis, de modo que la existencia no supone solamente el fundamento de la comunidad de los seres, sino que es en el ejercicio consciente y responsable de dicha existencia, del dinamismo propio de cada uno, como se puede superar el solipsismo. Al tiempo que, como acabamos de ver en esta cita, trata de responder a las aporías que surgen en los análisis fenomenológicos que, inevitablemente, asumen una cierta identidad entre sujeto y ser.

⁸ “La victoire sur l’autre”, en *Personne...*, pág. 122.

La existencia del sujeto, de cada sujeto, implica desde su particularidad la posibilidad de la alteridad.

2. Conciliación del dar y de la obligación (en justicia)

Tengo que reconocer que este punto es uno de los más interesantes y en los que necesitaré más tiempo para poder asimilar las aportaciones del texto de Urbano Ferrer por un lado, y ver mejor las vinculaciones con la ética que estoy mostrando de De Finance.

Cita Ferrer a Ricoeur y su contraposición entre la lógica de la superabundancia y la lógica de la equivalencia, y comienza su apartado (2.1) sobre «lo distintivo del dar» (pp.175-184) mostrando cómo la experiencia y la tradición moral han vinculado siempre conciencia del don y obligación.

«A este respecto, lo desconcertante del don está en que, siendo correlativo de alguna donación, ésta no se ordena a él como si se tratara de un término por sí mismo (en ello se cifra, a mi entender, el sentido último de la reducción fenomenológica reivindicada por Marion para que haya don). Es justamente lo contrario: son las personas las que se hacen manifiestas al dar y las que crean los vínculos de reciprocidad mediante los dones». (p.176)

El descubrimiento de De Finance que puso de relieve la riqueza del acto de ser, del *esse*, en la metafísica tomista tiene una clara repercusión en el modo de pensar el reto que la norma moral plantea al sujeto. La convicción expresada en el inicio de su tesis doctoral, de que «la metafísica del ser es la verdadera filosofía de la acción»⁹ ha guiado toda la reflexión filosófica de De Finance. La dinámica metafísica general trazada a partir de la

⁹ *Être et agir...*, pág. 28.

riqueza del *esse* le permite articular, dentro de la riqueza ontológica del ser, la autonomía como expresión de su mayor perfección, y por tanto, como camino hacia una mayor unidad interior, hacia una progresiva inmanencia de la acción, a una victoria sobre los distintos niveles de alteridad inmanente, por usar la expresión anterior.

Es así como esboza una «filosofía de la liberación» que de hecho es ya una ética entendida como perfeccionamiento del sujeto abierto al Ideal. La dinámica de liberación del sujeto, la conquista de la autonomía personal, es un dato innegable que pone de manifiesto unas estructuras ontológicas precisas, no conocidas de modo explícito antes de su justificación, pero perfectamente integrables dentro de una dinámica en la que la alteridad «vence» la fragmentación en el camino hacia el Ideal.

Por eso, aunque insiste bastante en el carácter de la obligatoriedad del valor moral, no pone a ésta como constitutiva de su formalidad. Llega a hablar en una nota de la necesidad de elaborar una «apología del imperativo categórico», «evidentemente no tal y como Kant lo interpreta, sino en el aspecto, que él subraya, de la irreductible originalidad»¹⁰. De Finance considera que las críticas a la obligatoriedad de la norma moral son más perjudiciales que beneficiosas en la comprensión adecuada de la acción moral. Nos parece que la explicación de la obligatoriedad como aspecto segundo reflejo del movimiento radical del sujeto hacia el horizonte de su acción respeta adecuadamente todos los datos del valor moral y de la autonomía del sujeto. La obligación moral no surge de la constricción social, o empieza sólo allí donde hay otro sujeto frente al que he de guardar una compostura... El deber moral tiene una realidad que, sin ser ajena al sujeto, no se explica por su independencia o autonomía huecas, sino por su dinámica espiritual.

¹⁰ «Devoir et amour», en *L'Ouverture...*, pág. 171 (nota 6).

Creo que en este punto Urbano Ferrer ofrece unos análisis más acabados del modo en que donación y justicia se articulan a partir de un punto de encuentro que, inevitablemente, nos sitúa en una metafísica del ser, ya que no de otro modo puede entender ese «*suum*» de la definición clásica de Ulpiano.

«Pues como acto previo a la justicia, y por tanto, no debido solo puede encontrarse un acto de donación generosa, por el que se constituye el *suum*, que en justicia ha de respetarse o bien restablecerse. Santo Tomás hace valer la prioridad de semejante acto gratuito tanto para la obra de la creación divina como para el trabajo humano, el cual reúne así el componente de gratuidad — no de estricta exigencia— en quien lo emprende, por el que se adquiere el merecimiento de la retribución» (p.195)

Y como bien señala un poco más adelante, la justicia es siempre un acto segundo en relación con la donación, del mismo modo que, a mi entender, el deber es un acto segundo en relación con el bien moral, que se nos da primero en el horizonte de la acción.

No son más que unas notas a propósito de cuanto ha suscitado la lectura de esta obra, de la que puedo decir que me ha obligado a releer mi tesis para tratar de comprender mejor algunas de las cuestiones implicadas en las explicaciones de ambos autores. Y sobre todo, para tratar de buscar luz en orden a proseguir en una reflexión y una investigación nada sencillas, pero urgentes.

COMENTARIOS SOBRE EL LIBRO *ACCIÓN, DEBER, DONACIÓN*, DE URBANO FERRER

Lino Iglesias Martínez*

Mis reflexiones giran en torno al problema de la identificación de la auténtica o correcta experiencia moral, es decir, de si siempre se experimenta lo que es malo como malo y lo bueno como bueno. El problema del esfuerzo moral está en relación con el don, en el sentido de ¿qué más puedo hacer y debo hacer? También quiero destacar del libro cómo muestra que la acción humana no se explica mediante la noción de causalidad sino como un hacerse el hombre a sí mismo en clave existencial.

1. Respecto al primero de los problemas, la articulación entre fenomenología y hermenéutica en la explicación de la acción de la persona, junto a la inclusión de trascendentales metafísicos y antropológicos, puede contribuir a la explicación de la experiencia moral.

Si, siguiendo a Wojtyła, tomamos la experiencia como lugar en el que se da la vivencia moral y como punto de partida de la ética

* Profesor#.

(como menciona en el artículo “El problema de la experiencia en la ética”, en el que Wojtyla dice que “el punto de partida de la ética es la experiencia de la moralidad” y que “la línea de demarcación entre la aproximación subjetiva (de modo idealista) y la objetiva (realista), en antropología y en ética debe ir desapareciendo y de hecho se está anulando a consecuencia del concepto de experiencia”), debemos reconocer también con Wojtyla que se hace necesaria una correcta interpretación de la experiencia moral. Poder profundizar e identificar los trascendentales de la persona (en este caso la experiencia del don como la experiencia de “haber recibido y estar en deuda”) en la experiencia, hace que, en mi opinión, se abran posibilidades en la interpretación de la acción del ser humano. En este sentido, el libro de Urbano Ferrer resulta una aportación importante en la explicación de la experiencia moral mediante la integración de la experiencia del don y del deber, de haber recibido y deber dar, en la acción del ser humano.

Por otro lado, como indica el libro, la interpretación o hermenéutica se hace necesaria. Por ejemplo, la cultura y el lenguaje son elementos que se añaden y pueden configurar o incluso enmascarar en mayor o menor medida la experiencia moral en distintos momentos. El lenguaje y las formas culturales cambian con el tiempo, surgen de nuestra experiencia y a la vez influyen en ella. El hombre, como creador de la cultura, es el responsable de su autenticidad. Ya no se habla o se ven los problemas de la misma forma que hace un siglo. Sin embargo, los principios y la naturaleza humana permanecen.

Es necesario que los valores, la cultura y el lenguaje surjan y se integren en la unidad de la persona según la verdadera naturaleza del ser humano. El esclarecimiento de esta integración constituye una tarea necesaria y constante. Como ejemplo de esta tarea, Benedicto XVI, en *Luz del Mundo*, decía que “el hombre en el mundo de hoy ya no comprende sin más que la sangre de Cristo

en la cruz es expiación por sus pecados”. Son fórmulas notables y verdaderas que, sin embargo, ya no tienen lugar alguno en todo el entramado de nuestro pensamiento y en nuestra imagen del mundo. Se trata de fórmulas que hay que traducir y captar de nuevo. En mi opinión, este traducirlas y captarlas de nuevo tiene que partir de un análisis adecuado de la experiencia moral, y en este análisis, que es también de la acción del ser humano, cooperan la fenomenología y la hermenéutica, como muestra el libro de Urbano Ferrer.

2. Respecto al don y el esfuerzo moral, el don es posible por la acogida de la persona a algo que se le concede desde fuera. Esta acogida, como dice Urbano Ferrer, “no se debe al propio esfuerzo, sino que es encontrado por la persona desde su apertura interior”, aunque “no supone en el donatario mera receptividad, en el sentido de una pasividad total. Antes bien, para acogerlo se precisa una actitud de escucha y disponibilidad.” A esto añadiría que en este caso el esfuerzo, como han destacado Iris Murdoch o Simone Weil, tan solo podría estar presente en forma de lucha contra el egoísmo propio que nos puede impedir acoger y atender a lo que se nos da desde fuera.

También quiero destacar cómo el libro muestra que hay una imbricación agente-acción más allá de la causalidad y que las acciones asignan una responsabilidad al agente. En esta imbricación se habla de motivos y de libertad de la persona, más que de causas que producen la acción del agente. ¡Cuántas veces no hemos vivido que el trascurso de los efectos de nuestras acciones va dando forma y cambiando nuestros fines! o ¡Cuántas veces lo querido en un principio como fin, es decir, nuestras expectativas, ha diferido del fin al que hemos llegado mediante la acción, mostrándose en cierto modo equivocadas!

Urbano Ferrer nos dice que la visión existencial de la acción del hombre como un hacerse a sí mismo es más adecuada que la explicación de la acción mediante las categorías de potencia-acto. Sin duda la primera refleja y explica los dinamismos humanos más viva y claramente que la segunda, aunque creo que esta última explicación tiene la ventaja de poder reconocer una naturaleza en potencia común a todas las personas, naturaleza que podría hacerse realidad en el acto.

NUEVOS COMENTARIOS

Salvador Antuñano Alea*

En la síntesis inicial de este acto el autor del libro decía en un momento que el bien, la normatividad y la virtud son incomprensibles sin el hombre. Y en realidad no sólo esos elementos, sino todo en la existencia para nosotros nos resulta incomprensible sin nosotros. Lo cual puede entenderse como un indicio de la centralidad del hombre y nos lleva a aquella frase de Protágoras de *anthropos metron hapanton*, aunque haya que entenderla no en sentido relativista sino paradigmático: el Hombre en sí –si es que eso existe de alguna forma-. Creo que el libro muestra todo esto bastante bien.

Del libro voy a apuntar dos notas marginales y luego algo más sustancial que me ha llamado la atención. Primero, los dos detalles: en la página 103 el autor se refiere a una pieza tallada de sílex como “fósil” porque pierde sus usos y funciones. Pero quizás esa pérdida sea una transformación, ya que en un museo – en el contexto de la ciencia histórica y más aún en el de la historia del arte- esa misma pieza de sílex adquiere otros usos y funciones que quizás elevan su realidad significativa y ontológica: más que

* Profesor Titular de Humanidades, Universidad Francisco de Vitoria.

fósiles son “recreaciones” que nos vinculan a una tradición viva. La otra nota es sobre lo que el autor explica en la página 110 acerca de la cultura: nos parece que de modo muy fundamentado logra superar la idolatría de la cultura que a veces padecemos y la centra en su recto orden, según el principio de que el sábado es para el hombre y no al revés.

Pero lo que realmente me gustaría comentar es algo tal vez contrario a lo que decía en su intervención el profesor Carabante, cuando señalaba el valor del libro por su diálogo con la filosofía contemporánea. A mí me ha llamado la atención el valor del libro por su diálogo y actualización de la tradición antigua y medieval.

Frecuentemente pienso que nuestra época –y dentro de ella la filosofía de nuestro tiempo- no ha entendido el mundo antiguo y el mundo medieval. MacIntyre habla del cataclismo moral de la modernidad, quizás haya que hablar también de un cataclismo epistemológico: somos racionalistas, lo que implica que reducimos todo a contenidos de conciencia y separamos filosofía y vida –como también ha dicho antes el profesor Galdón-. Pero ni los medievales ni los antiguos eran racionalistas y por eso sabían unir vida y filosofía. Por eso en nuestras lecturas de ellos los tachamos frecuentemente de esencialistas, objetivistas, idealistas, abstractos, intelectualistas –y quizás lo que hacemos es proyectar sobre ellos lo que somos nosotros-. Las filosofías existenciales del siglo xx han intentado superar este racionalismo y quieren volver a la existencia real. Pero a veces se van al otro extremo y olvidan o desprecian la idea que late en la existencia y derivan en posiciones irracionalistas...

Hay sin embargo autores –y el profesor Burgos ha recordado algunos- que encuentran poderosos vínculos de esa vuelta a la existencia con filósofos antiguos y medievales –Platón, Aristóteles, Agustín, Tomás...-. La obra que el profesor Ferrer presenta hoy parece en esto muy significativa.

El sutil análisis de la acción que hace en la primera parte tras la estela de Ricoeur, recuerda y cita explícitamente a Santo Tomás, de tal modo que parece recuperarlo y mostrar la enorme fecundidad de la doctrina del Angélico. Ya el profesor Agejas ha mostrado, a través del P. De Finance, la conexión con Santo Tomás. Por su parte, el estudio del agente que el profesor Ferrer hace en la segunda parte de su libro me ha evocado poderosamente la psicología agustiniana, sobre todo en el primer capítulo y de modo especial en la consideración del tiempo y su perspectiva subjetiva, así como la densidad de la memoria y sus múltiples sentidos y niveles –no sólo psicológicos, sino también en sentido metafísico y con derivaciones teológicas–.

La tercera parte, que es sin duda el *telos* de la obra y termina por darle sentido a toda ella, parte de una cita de la *Caritas in Veritate* de Benedicto XVI. Esta tercera parte me parece que constituye una explicitación suficientemente bien lograda de su fundamento –a pesar de algunos interrogantes como los que ha señalado el profesor Polaino-. Por eso, nos parece que explica e ilumina aspectos esenciales de la antropología cristiana que la modernidad había olvidado o simplemente desconocía. En la explicación de la dinámica del don que Ferrer da se advierte –como al amparo de Guardini- una superación clara de la voluntad de poder y una recuperación de la voluntad de verdad y, en ese sentido –de nuevo Agustín–, una restauración de la antropología –y de la metafísica- en el *ordo amoris*. Por esto, esta tercera parte me parece que también recupera, re-piensa y renueva el fondo de otro texto antiguo que es más que humano: el Evangelio. Ya la profesora Castilla aludió a la raíz triádica del don y el profesor Alvira la conectó explícitamente con la Trinidad –y con la escatología cristiana-; todo esto podría vincularse fácilmente con la analogía de Ricardo de San Víctor: *Amans-Amatus-Amor*. Y cuando el profesor Carabante alude a las personas dependientes –en un sentido muy diverso al que usó luego el profesor Polaino- no hacía más que hablar de la categoría evangélica de los pobres.

He tenido la fortuna de leer esta tercera parte la semana pasada, de modo que era inevitable hacerlo sobre el trasfondo de la Semana Santa y el misterio del Amor más grande que nos ha sido gratuitamente donado. A esa luz, la obra del profesor Ferrer me parecía muy luminosa, porque el referente contaba con la experiencia de alguien que me amó primero y se entregó por mí. Pero también me resultaba en cierto modo insuficiente: todo apuntaba a una consideración teológica, pero no llegaba a cuajar en ella. Y por eso creo que esa perspectiva puede iluminar realmente mucho el análisis –y tornarlo explícitamente en antropología cristiana-. Por eso, comprendo bien la exhortación del profesor Galdón a hacer más patente y clara la fuente evangélica. De allí se pueden dar aplicaciones muy directas, como las que ha hecho el profesor García Echevarría al ámbito económico y empresarial, con un hondo y sutil sentido de lo que puede suponer, de verdad y en el fondo, la “*metanoia*” como conversión de nuestros criterios según el Evangelio. Y, por volver al inicio, a la luz del Amor primero sí que puede decirse que Ese Hombre –*Ecce Homo*– es sin duda la auténtica medida de todas las cosas, las del cielo y las de la tierra.

LA POLÍTICA COMO LUGAR NECESARIO DE MANIFESTACIÓN DE LA PERSONA HUMANA

Antonio Ramón Miñón Sáenz*

La noción de persona se ha ido constituyendo recientemente como un asunto absolutamente central en la consideración de la filosofía práctica. Si los pensadores clásicos pusieron el acento en una investigación sobre el bien auténtico y los pensadores modernos se ocuparon del deber y la libertad, actualmente se va imponiendo la idea de que la racionalidad ética debe culminar en una averiguación sobre la persona humana. Una ética que no culmine en una teoría de la persona es una ética a la que le falta todavía su fundamentación más radical porque toda acción humana nace de la persona y vuelve a la persona. Pese a que debamos tener en cuenta otros aspectos esenciales para dar razón de la acción humana, lo cierto es que todos ellos quedarían cojos si no llegamos a iluminarlos desde la persona. Urbano Ferrer ha pretendido en este libro, *Acción, deber, donación*, aportar su propia visión sobre este trascendental asunto. Si el origen del libro es en cierto modo circunstancial, ya que responde a unas motivaciones académicas de tipo variado, sin embargo, el horizonte en el que lo

* Profesor de Ciencias Políticas y Gestión Pública, UMH.

podemos encuadrar es claramente unitario: la persona humana. Por cierto, la circunstancialidad de una obra nunca debemos entenderla como algo peyorativo si hemos leído con atención a Ortega, nuestro pensador español más conocido. Urbano Ferrer en estos últimos años ha querido aportar su propia propuesta sobre la importancia capital que la persona humana tiene. Otro pensador español preocupado por este asunto y que me consta que el profesor Ferrer ha tenido seriamente en cuenta ha sido Leonardo Polo. La persona humana no es solo una idea que revitaliza la teoría de la acción y, por lo tanto, la misma tradición ética, sino que debe convertirse en una nueva e importantísima dimensión de la Metafísica, de ahí su propuesta de una Antropología Trascendental.

Me gustaría ilustrar esta idea de la trascendentalidad que tiene la persona para la ética desde una pensadora a la que debo mucho: Hannah Arendt. Esta pensadora alemana encuentra en una correcta reivindicación de la acción la manera de salir del atolladero ético y político en el que se encuentran los hombres de nuestros días. La dilucidación de qué es acción humana es clave para entender qué es el totalitarismo y la única manera de conjurarlo. Si bien es cierto que de manera explícita Arendt no tiene una tematización de la noción de persona, la propia noción de acción que ella investiga a lo largo de su extensa obra presupone la persona humana como realidad original de cada individuo. Sabemos que la parte central de *La condición humana* (1958) está dedicada a exponer qué es la acción humana. Esta actividad presupone que los seres humanos son plurales, que no son meros individuos agrupados como aparecen en el animal laborans o individuos aislados, como los que se dan en el artesano, en el *homo faber*. La acción presupone la pluralidad de agentes. En este campo de la pluralidad se crea el espacio para la comunicación y la colaboración, se crea el espacio para la acción. El discurso humano, la palabra, está esencialmente conectada con la acción.

En efecto, la acción se manifiesta por medio de discursos. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse, ni planear, ni proveer para el futuro las necesidades de aquellos que llegarán después. A su vez, si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso y la acción para entenderse. La pluralidad tiene que ver con el ser humano. Por el contrario, nos dirá Arendt, la alteridad – alteritas –, con el ser natural. La pluralidad está basada en que cada una de las personas es un ser único. Desde mi punto de vista, este planteamiento tiene una trascendencia antropológica fundamental. Actuar significa tomar una iniciativa, poner algo en movimiento. En última instancia, una persona se puede considerar un inicio cuando nace. El principio de la libertad se creó al ser creado el hombre. El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar del hombre lo inesperado; que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Esto es posible porque cada hombre es único. En efecto, la acción y el discurso son el modo propio de manifestarse los seres humanos entre sí. Las palabras y los actos insertan a los hombres en el mundo. Esta inserción es como un segundo nacimiento. La acción no está bajo el dominio de la necesidad física ni de la utilidad.

Siguiendo a esta pensadora, podemos decir que la acción sin un nombre, un quién unido a ella, carece de significado. Este quién es siempre problemático, pues por lo general la definición del ser humano que la filosofía se ha venido planteando pretende responder a otro tipo de pregunta. La filosofía indaga qué es el hombre, pretendiendo dar una respuesta universal, general. Sin embargo, la pregunta pertinente es saber quién es el hombre. Claro está, la respuesta a quiénes somos no puede ser de carácter general. La respuesta no es sencilla porque el hombre vive en un mundo. Con esto quiero decir ante todo que somos cuerpo, que vivimos en una cultura, que solo podemos manifestar quiénes somos por medio de símbolos materiales. El hombre no es autor,

sino actor y paciente, en su vida con otros hombres. Desde que nace hasta que muere, todo lo que le ocurre es una narración, una historia personal. La Historia la podemos entender como el conjunto de todas estas narraciones. La Historia no tiene un único autor, no la mueve una única fuerza, la Historia es el misterioso resultado de la acción de muchas personas. Por lo tanto, la historia real en la que estamos metidos mientras vivimos, carece de un autor visible o invisible, de un Espíritu absoluto o de una lucha de clases. La Historia nunca ya está hecha. En las narraciones ficticias, por el contrario, existe un autor, tienen un principio, un desarrollo y un final.

Si somos actores y pacientes como decíamos, la dualidad se establece como principio básico. Lo queramos o no, para actuar debemos contar con el otro. Las realizaciones históricas de la convivencia entre los hombres han sido muy variadas. Sin embargo, se han dado momentos felices en donde la convivencia ha sido arquetípica. Arendt idealiza la polis griega por ser el lugar en donde se ha logrado que los hombres pudieran manifestarse, actuar, hablar de manera más plena y con mayor libertad. En efecto, la esfera política surge de actuar juntos, de compartir palabras y actos. La acción no solo tiene la más íntima relación con la parte pública del mundo común a todos nosotros, sino que es la única actividad que la constituye. La ley de la polis y la muralla de la ciudad se construyen para proteger algo que ya existe pero que se quiere preservar: la acción y la convivencia. Necesitamos de este ámbito para ser hombres en un sentido excelente.

El poder no reside ni en la fuerza ni en la violencia sino en la acción concertada. El poder solo es realidad cuando las palabras y los actos no se han separado. En efecto, existe poder auténtico, si las palabras no están vacías y los hechos no son brutales. Si las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para

establecer relaciones y crear nuevas realidades. El único factor material que es indispensable para la generación de poder auténtico es que el gobernante viva unido al pueblo. La fundación de la polis se produce cuando los hombres viven tan unidos que las potencialidades de la acción están siempre presentes. Por su parte, lo que después los mantiene unidos es el mismo poder. Quién se aísla, pierde el poder y se hace impotente, aunque sea fuerte y tenga la razón última. La política entendida en un sentido peyorativo, maquiavélico, no es posible, porque la política es un ámbito también personal. El poder que se mantiene a lo largo del tiempo, ya que es el poder más fuerte que existe, es el poder que surge de la colaboración entre las personas. Es el único poder que realmente temen los que solo confían en la fuerza.

La raíz de la antigua estima por la política, que en nuestros días está bastante perdida, ha radicado en la convicción de que el hombre – cada individuo en su única distinción – aparece y se confirma a sí mismo en el discurso y la acción. Estas actividades, pese a su futilidad material, poseen una perenne cualidad propia debido a que crean su propia memoria. ¡Qué lejos de esto está el totalitarismo! En efecto, el totalitarismo es un régimen político que ha eliminado por completo cualquier espacio político en el que los ciudadanos puedan actuar. Cada persona se ha convertido en un individuo agregado o a una raza en expansión o, en el caso del comunismo, a una sociedad feliz de trabajadores satisfechos. En el caso de las sociedades opulentas capitalistas, el animal laborans podría identificarse con el individuo consumista, demandante de servicios e irresponsable respecto de la política. En todo caso, y sin resaltar los aspectos terribles de una sociedad de laborantes, el animal laborans estaría preocupado por el placer, carecería por completo de un mundo estable y de una memoria que permitiera establecer un sentido entre el pasado, el presente y el futuro. El hombre laborante sería incapaz de juzgar, ya que esta sería una actividad por completo superflua.

Es urgente que nos enfrentemos desde el campo de la teoría de la persona a este mal que es el totalitarismo, que creíamos cancelado al menos simbólicamente tras la caída del Muro de Berlín a finales de 1989. Porque el totalitarismo es ante todo una negación radical del carácter personal del ser humano. El gobierno totalitario destruye la capacidad de movimiento de las personas porque no existe espacio entre los hombres. En este sentido, los totalitarismos han luchado contra las convicciones de los ciudadanos, no porque necesitaran de ellas, sino porque las convicciones y las creencias son fuertes motivaciones que posibilitan la acción. Las convicciones del tipo que sean, las leyes por las que existen las comunidades humanas, son aplastadas por medio del terror sistemático. Éste se ha convertido en un medio habitual de gobernar a los hombres, ya que se busca que la acción humana no exista en modo alguno.

Arendt ha elaborado una teoría de la acción que abre un campo de aparición genuino a la persona humana. En efecto, la acción humana inicia una sucesión nueva de acontecimientos en el mundo. La acción, por definición, es imprevisible, novedosa, esto es así porque la acción tiene su origen en cada una de las personas que habitan la Tierra. Arendt ha dado mucha importancia a la natalidad humana y entiendo que pone el fundamento ontológico de la acción en el continuo nacimiento de nuevos seres humanos.

Quizá desde una metafísica tradicional habría que remitirse a la facultad de la voluntad y a su indeterminación para fundamentar qué es la acción. Ahora bien, desde la perspectiva de la filosofía existencialista que Arendt comparte, el nacimiento de cada hombre, como aparición de alguien que va a actuar introduciendo novedad, tiene un sentido que debemos destacar. Arendt incide en una definición altamente positiva del ser humano como radical novedad, como un ser concreto y mundano, que surge de improviso en este mundo. De esta forma lo ha diferenciado del

Dasein heideggeriano, definido como ser-para-la-muerte. Si el horizonte de comprensión del hombre es la natalidad, la condición humana se transfigura en personal e irrepitible, que debe actuar para ser eso mismo. Desde mi punto de vista, el ser-para-la-muerte de su maestro Heidegger lleva al ser humano a un estado de preocupación espiritual que trasciende el mundo de los hombres. La vida política para Heidegger es algo que distrae – despersonaliza al hombre – de su auténtico destino, que es ante todo individual. Lo aísla del resto de sus conciudadanos.

La acción tiene que ver, en efecto, con lo público. La acción en su propia naturaleza está ante los ojos del resto de los hombres. La acción interpela a otros y busca, en algún sentido, su cooperación. Mientras que actuamos buscamos la concertación de otra acción. Esta es la naturaleza de la política y la fuente del auténtico poder. El poder no es la violencia ni el terror porque lo que se busca con ellos es la destrucción de la acción de los otros. La violencia es más propia del homo faber o, en la antigüedad clásica, del paterfamilias. El terror quiere ir más allá, ya que amputa la capacidad de iniciativa de las personas y las convierte en autómatas, en animal laborans. Las personas dejan de ser individuos y se convierten en seres genéricos.

Arendt insiste en la grandeza de la novedad radical de cada una de las personas. El hombre no ha nacido para la muerte sino para iniciar cosas nuevas, como decía San Agustín: *Initium ut esset homo creatus est*. Con el hombre apareció la libertad en el Cosmos. Por esto podemos tener esperanza fundada. Para concluir podemos citar este breve texto de *Los orígenes del totalitarismo* (1951): “Pero también permanece la verdad de que cada final en la Historia contiene necesariamente un nuevo comienzo. Este comienzo es la promesa, el único “mensaje” que le es dado producir al final. El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre. *Initium ut*

esset homo creatus est, para que existiera un comienzo ha sido creado el hombre, dice San Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre¹”.

¹ H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus: Madrid, 2004, p. 580.

RECUERDOS DE UN PROFESOR Y AMIGO

José Luis Yepes Hita*

Conocí al profesor Urbano como alumno de Filosofía de primer curso, en el viejo edificio del campus de Espinardo de la Universidad de Murcia, cuando todavía la Facultad compartía algo más que espacios con Psicología y Pedagogía. Ni tan siquiera estaban trazadas las avenidas del campus tal como hoy lo están; ladera abajo de nosotros solo estaban la Facultad de Medicina y la de Magisterio. Entonces la carrera duraba cinco años y las asignaturas anuales ambicionaban un currículum muy sólido y profundo. El curso ya estaba iniciado, sería por noviembre de 1984. Yo mismo fui quien a primeras horas de la mañana le indiqué dónde estaba nuestra aula. Él pasó a ser entonces nuestro profesor de Ética. Acababa de obtener la plaza de titular de la asignatura que entonces se organizaba en el departamento de Ética y Sociología. Junto a la Metafísica de J. García López, que seguí en segundo, y los distintos periodos de la Historia de la Filosofía, lo intuí entonces y lo recuerdo ahora como el núcleo más clásico de la misma. Ahora ciertamente me produce dolor ver la demolición institucional de los Estudios Filosóficos. Este es el año en el que después de dos siglos de enseñanza pública en Secundaria —bandera muchas veces de los movimientos liberales del XIX—, Ética ha dejado de ser asignatura común, al igual que

* Doctor en Filosofía y Profesor del IES Alfonso X el Sabio, de Murcia.

la Historia de la Filosofía en la culminación del bachillerato. Todo esto en un contexto decadente de fragmentación general del saber, y especialmente de las Ciencias Humanas que proliferan en la futilidad, dándose la espalda entre sí.

El curso muy pronto tomó un giro ordenado y sobrio que analizaba los términos en su origen, como Urbano había ejercitado bien en el campo de la Fenomenología y el Personalismo. Pero, sobre todo, insertando la reflexión ética en la Historia de la Filosofía, de la que aún no teníamos una perspectiva completa, aunque el bagaje que traíamos del bachillerato era excelente para mantener el diálogo. Por eso recuerdo todavía mis dudas y la conversación que mantuvimos en un departamento traviscomeado con paneles funcionales, que estaba en el primer piso de una de las dos alas del edificio; en el ala opuesta, la de Levante, estaban el de Historia de la Filosofía y el de Lógica, y de alguna manera se respiraba en el ambiente una rivalidad más que arquitectónica. Preguntaba yo sobre el Imperativo categórico. Recuerdo cómo me ilustró hasta llegar a otra faceta del pensamiento kantiano —y que complementa con aquél nuestra acción moral—, el «Reino de los fines». Sin embargo, la Razón práctica kantiana se me presentaba días después en su formalismo como absolutamente impotente para dar respuesta a los retos y contenidos morales a los que cada día tenemos que enfrentarnos como personas reales y como sociedad. El proyecto ilustrado, así visto en lo moral, parecía una conclusión de las clases de Lógica que teníamos en el aula de encima. Aunque existió siempre una vinculación entre la verdad y lo bueno, en el sentido de lo que San Anselmo llamaba lo verdadero en la acción, y que no estaba siendo considerado <<verdad>>, según dice en *De veritate* (1063). Me parecía que aquellos centroeuropeos, como despistados de sus orígenes, desde la posición transcendental del Yo y el autonomismo luego, no nos llevarían a capítulos de nuestra historia de los que podamos sentirnos orgullosos. Sobre las cenizas de la Ética, cada

cincuenta años los nuevos tartarines de las ciencias humanas nos consuelan las conciencias excavando el Auschwitz de la anterior generación. La razón crítica que se autoungió de Modernidad, reconvertida en instrumental, tanto por la voracidad rampante de la burguesía como por el materialismo histórico que la combatió, nunca se planteó al otro con la sinceridad y dignidad debidas.

En la cuestión de la acción moral nos jugamos mucho más que saber que ahí está “el viejo Lampe”, ignorante, infeliz pero justo. La filosofía tiene energía para retomar la pregunta por el ¿qué debo hacer? con más alcance y profundidad metafísicas, que no es otra cosa sino la luz que nos eleva al Bien. No es solo la analogía de la luz de un siglo, o secular, que conoce en el espacio y el tiempo de la razón pura, sino la luz por la que me conozco, por la que «me sé a mí mismo» en la medida en que me adhiero a los valores eternos y al bien al que inclina la razón natural. «Lo que da unidad a la acción no es un observable externo ni interno en el seno de la acción, como puso de relieve Elisabeth Anscombe» (*Op. cit.* p. 41). Urbano sigue aquí el libro *Intención* de esta filósofa, que no consiste en un acto inicial de la razón práctica, sino en lo que configura a la acción en su conjunto. La intención de unos fontaneros al instalar una tubería —decía—no se confunde con las intenciones auxiliares que cada uno tenga en privado, sino que es lo que da unidad a la acción de instalar la tubería. Esto lleva a la noción husserliana de acto de la voluntad, que, dejando paso a otros actos voluntarios en el seno de la misma acción, se mantiene implícito también en ellos.

De esta manera, D. Urbano Ferrer, para proyectar este poliédrico libro que dialoga con toda la filosofía del siglo XX y actualidad, desde la inglesa que vemos hasta la francesa y alemana, se basa en el estudio del *Aquinate* de los actos voluntarios, en la línea de lo que actualizaron recientemente Leonardo Polo y Rafael Alvira, en lo que ellos llaman la serie de actos elícitos e imperados, que conceptualmente posibilita ver la

acción intencionada como correlativa a un agente singular. Si lo pasáramos por alto, como hizo el criticismo y la especulación en torno a 1800, el “alguien” que actúa quedaría enajenado en el impersonal de la tercera persona como cualquier otro o “anónima masa”. Acertadamente así lo advirtió Ricoeur en *Sí mismo como otro*.

Regresando a mis años de alumno, percibí que Urbano vino a dar un enfoque singular y audaz, comparado con la rutina relativista del ambiente que se contagiaba a sí mismo en aquellos veloces y expansivos años, que ahora sé que han sido también de exceso y avaricia. Con este libro delante, veo incluso que su autor, hombre sereno, afable y de firmes principios, ha mejorado mucho más aquel proyecto de aula con el paso de los años. Ahora caigo en el sentido de otros detalles: cuando llegó, recuerdo que iba a publicar en Salamanca en la Editorial San Esteban el artículo «La derivación hermenéutica de la fenomenología» (*Conocer y Actuar*, 1992). El feliz encuentro de la hermenéutica alemana con la fenomenología francesa, ha sido muy fructífero para la ética, la psicología y la antropología filosóficas, para lo más relevante de la última historia de la filosofía española, y me atrevo a decir que también para la fundamentación jurídica, allí donde han querido escuchar este afortunado pilar intelectual de la europeidad.

La obra de Urbano Ferrer facilita la difícil recepción de Husserl y su Escuela, a la que aludiré más adelante, muy significativa en la persona de una de sus heroicas alumnas. Todo aquello fue para mí una cartografía de supervivencia para poder salir hacia la filosofía contemporánea del siglo XX, sin tener que seguir por las sendas trilladas por los pesados manuales académicos de las asignaturas al uso. Con las referencias a las *Meditaciones Cartesianas*, Urbano señalaba los hábitos históricos que sedimentan en el Yo. Cuando el lector necesite —como emocionalmente es muy fácil que nos suceda— vaciar su propio ego, deberá ejercer esta difícil distancia con los ídolos de su

tiempo y el mundo, y tener la suficiente genialidad ontológica para volatilizar los patrones de una época y la propia biografía (una historia): «el ego se constituye para sí mismo en la unidad de una historia», algo que va impregnando nuestras palabras (es decir, para un racionalista, nuestras ideas). Esto me hizo ver hasta qué punto ideologías y prejuicios no son más que fósiles que el *stablishment* blande, en su dominio contra los que vivimos en una especie de exilio doméstico, y que no dejan de ser más que eso, fósiles revestidos de adherencias estéticas del río de las épocas. Por esta razón me orienté a la tarea de deconstruir el lenguaje que nos mueve a decidir, y que estudié muchos años después, justo antes de empezar mi tesis preocupado por los orígenes de la Filosofía de la Historia y la Filosofía de la Naturaleza en lo más remoto del siglo XIX. Ahora el libro de Urbano me devuelve a la deconstrucción con la gentileza del buen filósofo, no con el encriptamiento de los noventa, como bajo régimen de monopolio de la nada, que así sufrí en Madrid en mis cursos de doctorado. Recién terminada mi tesis volví a reencontrarme con Urbano, después de los largos años de mi investigación. Asistí a algún acto académico en la Facultad, y gracias a su hospitalidad y cercanía departimos juntos con Juan José Padial, editor de la revista *Contrastes* de Málaga, en la que publiqué algún anticipo de mi tesis. Málaga también está entre las inspiraciones más queridas de D. Urbano Ferrer, porque las iniciativas del Instituto de Estudios Leonardo Polo, vinculado con Andalucía desde 1966, sobre *Acción e Historia*, en 2014, le movió a pensar en este libro.

Por entonces, y desde que Urbano obtuvo la cátedra de Filosofía Moral, con una *dissertatio* a la que asistí —y que significativamente se leyó en la vieja Facultad de Derecho—, le escuché en varias ocasiones conferencias sobre Edith Stein y escuchamos a la vez juntos novedades literarias sobre ella. Debí ponerme verdaderamente cansado preguntando por la trayectoria más juvenil de la filosofía de Stein y su pericia con la empatía. Porque, para mí, Teresa Benedicta fue como un signo de la

Providencia, donde reposaban las respuestas a las distorsiones sesgadas de treinta años antes, cuya inquietud tan juvenil contaba arriba. Como un signo de lo alto, nuestro diálogo me hizo ver en la filósofa nacida judía, aplicada e inteligentísima, y defensora del cristianismo, una mártir también de la soberbia autosuficiente, que antes referí que alcanzó el formalismo y la especulación solipsista doscientos años después. Todavía no estamos fuera de los efectos de esas estructuras de ciencia y dominio, de sus instituciones de instrucción pública, aunque con otro nuevo rostro totalitario. Descubrí cómo desde su experiencia de ascesis dentro de la espiritualidad agustiniana interfiere ese neoplatonismo de nuestros días que es Hegel, en su análisis de las figuras de dominación, en ese punto de no retorno en la biografía de la conciencia, en que uno ha interiorizado al otro y lo necesita para ser uno mismo. Invertiendo a continuación el sentido hegeliano y premarxiano, sería la dialéctica del Señor que actúa abajándose hasta ser el Siervo de su esclavo. El paradójico estado del Espíritu es “salir de sí”, es la apertura más contradictoria: que cuanto más se da, más lleno queda. Zubiri habló ontológicamente de apertura de otra de manera. Esta «dación» es lo más opuesto a la naturaleza o a la visión opulenta de nuestro hoy, y por eso es la primera fundamentación de la moral. Nuestra segunda piel no brota —creo yo— de las prohibiciones, con estructuras más o menos coercitivas de fondo, como la del incesto. Ni tabúes, tampoco del monopolio sexual que creía ver el psicoanálisis en el patriarcado. Empieza y sigue por algo que ya no es biología, sino alma: en el darse a sí mismo como espíritu.

En mi satisfacción como lector, la Donación es el quicio del libro de Urbano en la editorial Dykinson de Madrid. El profesor Ferrer profundiza y acierta en unir varias de las raíces olvidadas o abandonadas del pasado siglo. Siglo del que creo que tenemos la obligación moral de no repetir. Y me alegra saber que este enfoque proviene por fin del frío ámbito de la Universidad española y sus macilentas burocracias. Me refiero a la urgencia

ética que clama en nuestro tiempo: la búsqueda de la felicidad auténtica. Que no es la suma de los bienestarés públicos y económicos.

En el lenguaje de Tomás de Aquino, el «querer natural» se ordena a otra voluntad, que se amplía existencialmente en una perspectiva sobrenatural. Mejor dicho, a la voluntad del Otro. En la historia, los avances de la civilización se perciben por la calidad moral de sus logros, o por la *Paideia* ética de sus instituciones comunitarias. No habrá sociedad virtuosa sin hombres virtuosos. El Aquinate, como antes Averroes, supieron profetizar la importancia de seguir al magno filósofo de la virtud, el último clásico griego. Lo absurdo está siendo confiar a los jueces lo que las personas hemos desarreglado por nuestros vicios. Cuando la política recurre al utillaje jurídico, se reconoce en ese mismo fracaso personal entre las partes. Por eso decía el jurista Francesco Carnelutti que más vale jueces buenos con leyes malas que buenas leyes con malos jueces.

En esta situación, la novedad del profesor Urbano Ferrer en poner la Donación como aórgica y antigoniana en el logro de la justicia, le lleva en el libro a desarrollar el análisis de Ricouer sobre la donación, especialmente. Como en este género, que semeja el de las sinopsis de películas, no debo desvelar el final, sí puedo decir que sigue un rico análisis etimológico con el lingüista Benveniste, en el sentido de que la raíz indoeuropea de la idea de tomar es más primitiva que la de dar. Muy visible en la reduplicación griega de **didomai**. Contiene esa raíz **do**, que significa dar. Significando entonces un ofrecer o un dar oferente, que ritualmente implicaría cuando hacemos que alguien acepte algo y lo tome o lo guarde como su posesión (estaríamos ahora en el punto de vista del beneficiario). Yo que doy clases en el Instituto más antiguo de Murcia, continuación del Provincial del siglo XIX, y soy uno de los curatores del museo que alberga su patrimonio didáctico (Musax), he vivido la experiencia de tramitar

varias donaciones. Los donantes, mayores, uno de ellos fallecido, con sus colecciones de especímenes naturales, aparatos de laboratorio, libros, los traían primero por la generosidad y la grandeza humana que les caracteriza, pero también porque inconscientemente, al aceptarlos, el Musax y la institución entera les estamos otorgando a ellos otro bien o beneficio. Es la íntima sensación de deuda que tienen con el Instituto de Enseñanza Media que les dio el éxito y la felicidad a sus vidas, que nosotros aceptamos con emoción porque en esas gracias a ellos, va también el sentido de nuestras propias vidas. Es decir, no lo explica la relación contractual del *tú debes*. No es el contrato que Adam Smith, Sièyes o Hegel ponen a la base de la sociedad. La “eticidad” la hacía consistir Hegel en el significado de este vínculo contractual, a la espera histórica de instituciones factuales que la hagan simplemente “civilidad”. Es otro error de doscientos años acá. Sino que es más bien un “a tí, y no a otros, se te concede ese honor, y *tú puedes* hacerlo”. La exposición en vitrinas de los objetos donados, con su nombre personal debajo, produjo — observé— una especie de competencia entre ellos por dar tanto o dar más para seguir la dignidad de lo recibido o el ejemplo del primer donante (sea en cuantía, fama o antigüedad). Por tanto, debemos atender a «esas formas sociales de don que son respuesta ajustada a una donación primera» (*Op. cit.* p. 190). Es esa expresión que escuchamos entre nosotros ante lazos de solidaridad, procesos de duelo o urgencias humanitarias, cuando decimos “es lo mínimo que podía hacer”. Esto no difumina el aspecto enigmático que en principio aparenta cualquier donar. Pero a esta grandeza humana nos referíamos arriba cuando insistíamos en algo no biológico, en la inauguración de la segunda naturaleza de la moral. Por eso mismo, está muy bien traído por Urbano Ferrer el estudio del etnógrafo Marcel Mauss en *Essai sur le don*. «Formas y función del intercambio en las sociedades arcaicas» (1924), donde descubre precisamente eso sobre las sociedades polinesias y las norteamericanas indígenas: como si el

objeto donado quedara poseído por el espíritu de su propietario originario. El libro despliega luego las aporías que siguieron en la filosofía francesa.

¿Y si entendiéramos todo partiendo de esa puja moral que nos puso el Gran Donador? Yo percibí en los donantes que hoy me premian con su amistad, que no se trata de fantasías, sino del mismo Ser del sujeto que dona, es decir, que se han dado a sí mismos en lo que han dado. Como Mauss descubre del derecho maorí sobre el sentido del regalo. En cualquier caso, nos arroja una luz sobre el funcionamiento de la sociedad como un conjunto de suma positiva, que se entiende en términos de alianza más que de contrato. La normatividad y la seriedad escrita de esta sociedad de hoy, patrimonialista y avarienta —que responde a un impulso distinto—, nos ciega para ver esta grandeza. Es más, la aparición del trueque (tanto de cosas como personas) acabó con esa relación originaria. No digamos nada con la aparición del dinero, pues la esfera de lo comercial viene a revertir tal proceso, abre la posibilidad de la devolución. O sencillamente significa el circuito entre el yo y los otros en un fingido dar para recibir o para restituir.

Volvamos a la reduplicación en el indoeuropeo del término “dar”. Algo de esta reduplicación todavía entendemos en español con el verbo “alquilar”, que cuando lo conjugo como tomando algo en alquiler, a veces ese sentido activo designa justo lo opuesto, o sea, sencillamente arrendar. Pues bien, esta reduplicación se conserva en su derivación impersonal en el alemán “es gibt” o el español “hay”. Es decir, el existir como un darse. O bien, el existir como saberse un regalo de... Ahora sería interesante cruzar la inspiración axiológica de Karol Wojtyła, que a buen seguro encaminó no solo su inteligencia sino su santidad con el origen milenario de la Palabra. Existimos, vivimos, no por una consecuencia solipsista, monádica o autónoma, sino por una condición triádica, esto es, por la gracia que recibimos de un

Otro, el Gran Dador. Esta relación triádica, es decir, la estructura “A da X a B” ¿no supone a la vez la de “A ama a B”? Hay otras estructuras también triádicas: conceder, mandar, etc.

La gratuidad del don, por supuesto, se ve de forma inmediata en el “dar la vida”. Aquí reluce de manera eminente la máxima de Wojtyła: no hay escisión entre “el hombre actúa” y el “yo personal”. Pues “el hombre actúa” significa explícitamente al mismo tiempo “el hombre es beneficiario” —recibe un beneficio y da—. Por este planteamiento sí podemos extender el “yo consciente” del racionalismo moderno a la comunidad interpersonal (varón y mujer), a los demás yos, que reconoce a todos en su condición de personas. Imprescindible en el sentido universal de los Derechos Humanos, e incluso en la apelación a ellos por coherencia jurídica. Por eso, la experiencia del deber es indisociable de la experiencia del “yo actúo” y especialmente del “yo actúo con los demás”. A Kierkegaard le gustaba decir «mi deber», ya que no hay deber si no es para mí; me apropio los deberes, los hago míos como algo constitutivo de la —de “mi”— experiencia moral.

A fin de cuentas, cada día, a cada instante, es en la acción personal donde se desvelan y actualizan las potencias más humanas (memoria, entendimiento y voluntad). El hecho de un querer-yo o ser querido-yo, supone que la voluntad nace del ser persona. Así que haber reducido y haber considerado «lo *voluntarium* únicamente en la voluntad en cuanto facultad, puede conllevar un empobrecimiento de la realidad que es la persona» (Wojtyła, *Persona y Acción*).

¿Cómo elevar el bien a la categoría de trascendental, pues es evidente que solo conocemos cosas que son buenas y otras que particularmente no lo son? En este punto reluce la antropología de Leonardo Polo, que intuyó que debíamos ampliar los transcendentales hasta incluir el amor. De manera que uno de los transcendentales metafísicos que es el bien, cimentación y objeto

de la Ética, se complementa en el *ordo amoris*, pues establece un orden entre todas nuestras acciones de amor. Y es la posesión de éste, y no de la idea aislada “bien”, lo que da la fruición y felicidad.

Llevábamos meses sin vernos Urbano y yo, desde que le dejé una hoja de matrículas de mi centro, que adaptaba ya la nueva ley vigente de Educación, en la práctica una pena de muerte de la Filosofía, ejecutada por este Estado de las Autonomías: Historia de la Filosofía desaparece de las comunes del bachillerato, allí donde el alumno demostraba su madurez libre, y queda como algo testimonial dentro de la modalidad de humanidades, ya de por sí capitidismínuida o inexistente, después de cuatro bachilleratos privilegiados: ciencias naturales, tecnología, ciencias sociales y artístico. La ofertan nominalmente como optativa reñida con economía, literaturas, imagen y cosas así de este mundo. ¿A qué mentes tan alejadas del sentido moral de la educación se les ocurren estas cosas? Ya muy avanzado el curso, una adenda a la ley venía a resolver la inquietud sobre la selectividad, consistente en eliminar la Filosofía y desconectarla también de las pruebas de acceso a la universidad, dejándole de facto a la Historia el monopolio de este examen y este trato con la madurez de los estudiantes; antes era una opción con Historia de la Filosofía. Le pregunté a Urbano por la posición y conocimiento de la Facultad sobre esta estulticia de Estado.

Y fue poco después cuando encontré en una elegante librería de Murcia el último libro de Urbano. Articulando la estructura de persona, me coordinaba como un sistema solar áreas y autores que hasta entonces tenía como filósofos aislados (Historia de la Filosofía, Ética, Hermenéutica, Deconstrucción, Etnología, Psicoanálisis, Jurisprudencia, etc.). Claro, ahora entiendo, el hilo conductor no puede ser otro sino el Yo actúo. La persona y la semejanza de quien recibimos el ser persona. Percibo precisamente ahora, el año del exterminio de la Filosofía en

España, el escamoteo mental que esta sociedad, degradada y víctima de la corruptela, ha hecho con la Ética como disciplina filosófica.

La Historia de la Ética ya ha ido certificando los errores y aporías de las sociedades y pueblos que nos preceden, y de cada sistema moral o visión del mundo, en el ritmo epocal y en la medida en que sucumben las sociedades que las sostenían a los abismos de la historia y el olvido. Con la misma pauta con que se interiorizan aquellas figuras de la conciencia derrotadas, Hegel *dixit*, superadas por sus contradicciones, negatividades y pecados; y por esa insufrible alienación del hombre en su tiempo, o de no actuar ante el sacrificio del inocente.

Así, por ejemplo, el formalismo de los tibios y pusilánimes de nuestro *establishment*, o de los soñadores de Atlántidas donde se espera como salvadora a la Técnica, voluntarismos, utilitarismos, agnósticos de la idea de bien y de virtud. O los que siguen la voluntad del Mercado y la optimización del consumo, o simplemente la economía como otra fatalidad newtoniana, los sociologismos y sus estadísticas maniáticas como generadoras de más relativismos morales, utopismos escapistas en distintas versiones, como el masónico globalismo de la diplomacia internacional, los sucedáneos de Habermas buscando un diálogo libre de dominio, aunque no tengan nada que decir, aplicables a una visión conflictiva de la vida, en la que decida el impersonal “se” de los medios, el *trending* o el *share*... O la ideología bizantinizada en politicología.

Han pasado más de treinta años de aquellos recuerdos míos de la Universidad. Desde entonces, la Universidad se dice a sí misma que se incorporan a los *currícula* estos nuevos contenidos, como si estos tiempos parieran algo nuevo. Es decir, lleva al academicismo de su casa la deriva de la calle o lo que los gobiernos le pulsen. Esto significa que propaga bajo su postura de extrinsecismo moral y bajo la cartela de “ciencias humanas y

IDEAS 7

sociales” toda esta distorsión secular del deber y la virtud. En términos diacrónicos, treinta años es el paso de una generación. El resultado ha sido antivalores, engaño y corrupción.

En este marco general de amenaza contra el estatuto filosófico de la Ética, ¿cómo puede la próxima generación afrontar su tiempo? ¿Cómo actuar ante el maleficio de desdicha e infelicidad que se cierne sobre nosotros? El libro de Urbano es, además de una esperanza, un programa filosófico para radicar metafísica y antropológicamente la moral en sus tres ejes básicos: el bien, la normatividad y la virtud.

A MODO DE EPÍLOGO

Urbano Ferrer Santos

La riqueza de sugerencias que se me han hecho me impide tratarlas todas a continuación. Me voy a limitar a responder según mis posibilidades a aquellas preguntas que son más directas, como las formuladas por Aquilino Polaino, y a acoger lo insinuado en los restantes intervenciones.

La ponencia del Prof. Aquilino Polaino me abre vías inéditas por las que proseguir la investigación. Algunas de ellas se dejan exponer con facilidad y no puedo sino suscribirlas, como cuando ve en la memoria un requisito para el reconocimiento del don y, por consiguiente, la ausencia de memoria es tal vez el mayor obstáculo en el mundo contemporáneo para abrirse al don; no está lejos de ello lo que pretendemos expresar con el término “desmemoriado”. O cuando dice que son inseparables el acto de donación y el entramado afectivo de quien dona y de quien recibe, por más que el dar no se reduzca a un estado sentimental, algo así como la compasión en los términos desmesurados en que la propone A. Schopenhauer. Si en la donación está implicada toda la persona, en su realización no pueden por menos de cooperar entendimiento y voluntad, pero también se pone a prueba en ella la verdad de los afectos. Incluso Dios es

presentado en la Biblia con una inmensa riqueza de afectos, que se compendian en la unidad del corazón¹.

También coincido con Polaino en que la comunicación es un don para ambas partes. Precisamente la comunicación, sea lingüística, sea valiéndose de recursos mímicos voluntarios o involuntarios, se le añade a la persona humana, como se le añade cualquier otro don; en las Personas divinas, en cambio, la donación mutua es su mismo ser relacional, en tanto que no son cada una de ellas al margen de su comunicación diferenciada con las otras dos personas como un único Dios.

Pero de aquí derivan una serie de cuestiones planteadas por Polaino, a las que no siempre es fácil dar respuesta, al menos en términos simples, pero de las que él tiene una experiencia directa debida a su trato con pacientes. Recojo el guante, no obstante, y a la espera de poder tratarlas con el detenimiento que merecen, me limito aquí a hacerles algún comentario por su gran interés para una Antropología y Ética de la donación.

¿Puede funcionar la donación como máscara de los sentimientos? Creo que la pregunta apunta a sí, en ausencia de una actitud y de una respuesta de valor adecuadas a la persona del otro o bien a ciertas cualidades suyas, podría alguien suplirlas con la entrega de algo, dándose así por satisfecho. El don actuaría en tal caso como una descarga más o menos cómoda para la conciencia.

Pero esto significa una flagrante cosificación del don, por cuanto echa a perder la autenticidad de la estructura trimembre

¹ Cf. C. GRANADOS, J. GRANADOS (eds.), *El corazón urdimbre y trama* (Monte Carmelo: Burgos) 2010. Benedicto XVI no duda en presentar el amor en Dios como apasionado, penetrado de eros: “Dios es en absoluto la fuente originaria de cada ser; pero este principio creativo de todas las cosas –el *Logos*, la razón primordial– es al mismo tiempo un amante con toda la pasión de un verdadero amor. Así, el *eros* es sumamente ennoblecido, pero también tan purificado que se funde con el *agapé*” (Enc. *Deus Caritas est*, n. 10).

donación-don-acogida, según la cual el don procede de la persona, que, al dar, se da de modo inintercambiable; en cambio, si se hace girar la donación en torno a lo dado, el exceso del donante sobre el receptor se devalúa en los términos cuantitativos – o cuando menos comparativos – de lo que es resultado de un trueque. Dietrich von Hildebrand ha estudiado a este respecto la diferencia entre actitudes auténticas e inauténticas, con cierto antecedente en *Zur Psychologie der Gesinnungen (Psicología de las disposiciones de ánimo)* de Alexander Pfänder. Aquellas actitudes que proceden del centro más personal, como el agradecimiento, el perdón, la veneración o la voluntad de prometer, no pueden enmascarar a otras que fueran las auténticas. Y tanto la donación como el amor están en el trasfondo de las mencionadas actitudes.

Cuando se trata de bienes poseídos, sean materiales o inmateriales, está claro que dar es más que recibir, como recuerda la Profesora Blanca Castilla, avalándolo con un texto de los *Hechos de los Apóstoles*, y esto ya en el sentido de que solo de lo que con anterioridad se posee se puede dar. Pero si el don se lo refiere a quien se da, entonces no basta con el recibir en la otra parte, sino que también se requiere un aceptar correlativo, que constituya por su parte un modo de dar ligado a la condición creatural de la persona. Santo Tomás se refiere a esta participación del sujeto en el dar con los términos “aptitudo” y “habitudus”: “El nombre de don comporta la aptitud para ser donado. Pues lo que se dona, tiene relación (habitudinem) con el que lo da y con aquel a quien es dado, ya que el donante no lo daría si no fuera suyo y es dado a otro para que sea de él”². La criatura da al Creador la aceptación de su ser criatura y da – en el sentido de ofrecer – algo tan inmaterial y tan propio de ella como su tiempo, sus dotes o sus capacidades, previamente aceptados como propios y luego

² “In nomine ‘donis’ importatur aptitudinem ad hoc quod donatur. Quod autem donatur, habet habitudinem et ad id a quo datur, et ad id cui datur: non enim daretur ab aliquo nisi esset eius; et ad hoc alicui datur, ut eius sit” (TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I, q. 38, a. 1 co).

ofrecidos en sacri-ficio. Pero en este segundo orden de casos es claro que se precisa la aceptación de aquel a quien se da para que la donación se cumpla satisfactoriamente, como dice Tomás de Aquino en otro pasaje sobre la correspondencia que Blanca Castilla ha traído muy oportunamente a colación.

Aquilino Polaino echa de menos el tratamiento por mí de un tema importante: el de las consecuencias que derivan para la persona de entender la vida como un don, o bien del rechazo al don. A este propósito, el hecho de que el don sea gratuito no implica que sea gratuita o sin consecuencias su aceptación (o no). Es algo que quizás se echa de ver mejor si lo contraponemos a la gratuidad sin consecuencias del juego. El intervalo de tiempo dedicado al juego no guarda continuidad ni con el tiempo precedente ni con el subsiguiente, sino que es un paréntesis cerrado, que el hombre vaca en su dimensión de *homo ludens*. Pero no es así cuando se contempla la vida como un don, en su conjunto y en sus episodios diferenciados. Las actitudes que fluyen de la persona hacia el don una vez reconocido van desde la gratitud, la confiada seguridad de quien se siente agradecido, el respeto para con los dones de que se goza como algo encomendado – y que no deben ser por tanto malgastados – hasta el descubrimiento del sentido y de la disponibilidad para advertir el don en los otros y en la Naturaleza. Parafraseando el adagio de que solo se da de lo que se tiene, diríamos que solo se da de lo que se reconoce como dado. La gratuidad del don, a diferencia de la que caracteriza al juego, no sale gratis, sino que crea una onda expansiva que va implicando en su radio progresivamente a otros donantes (habría que recordar aquí lo que E. Levinas llama el peso –*die Schwere*– del don).

Si pasamos a la actitud opuesta del rechazo o simplemente del desconocimiento del don, las consecuencias son también de signo opuesto. La desconfianza y hostilidad hacia el otro, al que se ve como un rival, la inseguridad procedente de la amenaza que se

cierte sobre cuanto poseo, el sinsentido de la acumulación de bienes a los que no se encuentra un destino ulterior y congruente... son algunas de las disposiciones anímicas que provienen de la cerrazón ante el don. Aquilino señala incluso la propensión al suicidio, cuyas cifras están creciendo de modo alarmante en nuestras sociedades y que solo se puede entender como provocada por la carencia del don y del sentido (de este modo negativo y trágico también se prueba que la conciencia del don es inherente a la vida humana, pues la otra cara del don es la tarea que le viene asociada y cuyo desempeño es incompatible con el suicidio). Lo ilustra bien, entre otros tantos ejemplos literarios, el personaje tolstoiano de Ana Karenina, quien, al dejar de ver un don en su marido Alexei Alexandrovich Karenin y al no encontrarse tampoco reconocida y amada por el que era su amante Vronski, termina sus días suicidándose. La máxima incoherencia del suicidio está en que no da solución a nada, ya que el hombre no puede por voluntad propia entregar su vida a aquel de quien la ha recibido, sino que solo le queda accionar contra todo sentido el arma homicida contra sí mismo.

Agradezco particularmente a Polaino sus otras propuestas. Me detendré muy someramente en algunas. Por ejemplo, ¿cabe donación sin amor? Estoy de acuerdo con la observación de Pedro Juan Viladrich de que la estructura trimembre acompaña igualmente y en el mismo sentido a la donación y al amor. Pero ello es ya índice de su inseparabilidad esencial. Por lo que en relación con ambos resulta impropio la pregunta para qué. Son notas intrínsecas al ser personal. Lo que san Juan Pablo II dice del amor: “El hombre no puede vivir sin amor. El permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no lo experimenta y hace propio, si no participa en él vivamente”³, podríamos

³ Enc. *Redemptor Hominis*, 20.

trasladarlo a la donación, incluso en su bilateralidad activo-pasiva de amar-ser amado, donar-ser donado. El ser-amado expone su índole creatural y es a la vez lo que le hace posible amar⁴, igual que el ser dado a sí mismo revela que tiene un Origen dador y que él está llamado a dar, a la medida de sus posibilidades ontológicas.

Pero la pregunta anterior a lo que apunta sobre todo, según parece, es a las deformaciones del dar, que lo son precisamente porque les falta el amor. De una donación no amorosa puede decirse con Max Scheler que es percibida como humillante por quien la recibe. Las palabras de la Escritura: “este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de Mí” (Is., 29, 13), podrían decirse también de quien da sin implicarse amorosamente, sin cariño. La falsificación del dar reside aquí en que está intrínsecamente vacío o hueco, sin expresarse con él la dignidad que iguala a donante y receptor, por cuanto se lo reduce a una acción calculada y en todo caso convencional, falta de la espontaneidad con que el dar mana directamente de una a otra persona.

El Profesor Polaino menciona dos significativas formas de degradación del don: la total dependencia del otro y la figura del “tomante” universal, provocada por una donación irresponsable en la otra parte. Mientras la primera es una caricatura de la donación, en la que se da a cambio de una sobreprotección (la estructura de la sociedad feudal se aproximaría en el límite a este esquema), la segunda es la caricatura del destinatario, quien se limita a tomar aquello que se le da. Pero hay un rasgo común a una y otra: la falsificación de la estructura de la tríada en la que interactúan las dos partes, ya sea porque el donante busca

⁴ “Y, sobre todo, la capacidad misma de amar, en la cual recibe la humana existencia su más alta sublimación, supone experimentar en sí la vivencia de ser amado por otro” (J. Pieper, “El amor”, *Virtudes fundamentales* [Rialp: Madrid] 1980, 448).

interesadamente una compensación, ya porque el receptor deja de corresponder a la donación.

K. Wojtyła señala dos modelos paralelos: el conformismo y la evasión⁵. El conformista salva las formas de la comunidad con su dar apariencial, en tanto que el que se evade se sale de la vida comunitaria, no aportándole (aunque haya recibido de ella un gran bagaje cultural y humano y siga recibéndolo). Pero esto nos alecciona de que no es tanto la suma del dar y el recibir lo que identifica al don cuanto el respetar la reciprocidad de la estructura que ambos conforman al insertarse en ella. Lo cual es posible si el recibir se transforma a su vez en el dar activo que es el acoger o dar la aceptación. Los estudios de Marcel Mauss de Antropología cultural, continuados en nuestros días por Jacques Godbout y Alain Caillé entre otros, reproducen a su modo esta reciprocidad triádica – mediada por el don – en la fórmula dar-recibir-devolver, manifiesta del don como hecho social total.

Alude Polaino al carácter indispensable del tú para la conciencia del yo. ¿Es anterior el tú al yo? Expongo mi parecer en esta cuestión. En el orden ontológico de las sustancias, cuanto mayor es su rango más se acusa su individualidad hasta llegar a la singularidad del hombre, que le permite tener un sí mismo y derivadamente un yo. Lo que Aristóteles denomina *prwth ousia* (sustancia primera o individua) se cumple al máximo en el hombre. Así lo recoge Boecio en su célebre definición de la persona, en la que transforma la *prwth ousia* en *hypóstasis* (*suppositum*). Prolongando este enfoque clásico llegaríamos al yo individual consciente, que sin embargo no está explícito en los griegos y medievales.

Pero en el plano antropológico el yo se expone sin necesidad de pasar por la mediación de la sustancia, y es aquí donde

⁵ K. Wojtyła, *Persona y acción* (Palabra: Madrid) 2011, 408 ss.

procede la pregunta sobre si este yo es autosuficiente con la suficiencia ontológica de la sustancia o más bien se accede a él desde un tú. Desde este ángulo la conciencia del yo no es primaria, puesto que el yo ha sido ya invocado por un tú antes de volver sobre sí: desde el Tú divino que lo pone en la existencia hasta el tú de la madre que lo da a luz y pone un nombre. En relación con ello, las flexiones pronominales del me y del mí preceden a la conciencia expresa del yo, mediante la que el yo se de-limita y afirma frente a todo lo demás, como ha mostrado fenomenológicamente Zubiri. Por otro lado, la antecendencia del tú sobre el yo es una consecuencia de lo que antes se vio a propósito de que el ser—amado por alguien otro precede y posibilita el acto de amar por el propio yo. El yo implica la diferenciación respecto de todo lo otro, que previamente *me* envuelve y me lleva luego a recobrar me como un *mí* invariable.

* * *

En relación con los comentarios de la Profesora Blanca Castilla, centrados en el don, nos ilustran entre otras cosas acerca de los textos de Tomás de Aquino al respecto, tomados de las dos Summas. De ellos desprendo que una cosa es la intención en el que da, que no se dirige en absoluto a devolución alguna por parte de quien recibe, y otra cosa es la necesidad estructural de correspondencia o reciprocidad, traducida cuando menos en la gratitud de quien se sabe obsequiado. Un amor rechazado o no correspondido, concluye el Aquinate, se frustra pese a la autenticidad de la intención que lo incoa en el donante. Por lo demás, son análisis que confirman y enriquecen lo expuesto por mí en la tercera parte del libro.

* * *

Agradezco a Antonio F. Amo Polo el cuidadoso seguimiento del itinerario de mi libro. Atiende a señalar su hilo argumental,

más que fijarse en algún aspecto en concreto. En cierto paralelismo con Ricoeur, de una fenomenología de la acción voluntaria se dirige a una hermenéutica de la misma, una vez que se repara en su lugar biográfico, en las pasividades acumuladas y en la mundaneidad e historicidad del sujeto, factores todos ellos que la contextualizan. Seguidamente se cumple el acceso a la consideración ética de la acción, que surge tanto de subrayar la ipseidad del sujeto, no disuelta en las narraciones y transformaciones en “otro” a que en ellas se le somete, como de inscribir el deber en el suelo antropológico-existencial de quien se constituye en norma personalista para sus actos, según la propuesta de Wojtyła. Pero a su vez el deber, en vez de sostenerse sobre sí mismo, viene antecedido por la donación, que hace que la ética se prolongue en una antropología trascendental.

* * *

La exposición de José María Carabante encuentra en la persona la clave hermenéutica de las distintas etapas del libro: la persona, que en el querer voluntario se hace presente como un querer-yo y que acaba atribuyéndose a sí misma las acciones en que se plasma su querer, es la misma persona que, al actuar moralmente, se cualifica retroactivamente con el signo moral de sus actuaciones y es también quien se revela *dándose* en los dones con que se teje y diversifica la vida social. Suscribo esta apreciación interpretativa, que el autor va contrastando con los diversos velos que encubren la realidad personal, tales como la cultura (entendida como acotación artificial frente a la índole relacional de la persona), la historia (tiempo histórico hacia atrás versus destinatario personal hacia delante) o la narración impersonal (con la transformación del ipse en el otro innominado). Es significativo que Carabante empiece recalcando las consecuencias bioéticas del planteamiento personalista.

* * *

El Profesor Gómez Pérez plantea en relación con la donación la cuestión antropológica de la soledad, que no he tratado en el libro. La tesis que mantiene sobre la soledad del amante, confirmada en los distintos ejemplos puestos por él, parece contradecir la reciprocidad en la donación amorosa, que hemos encontrado en Tomás de Aquino (según lo recoge Blanca Castilla). Sin embargo, la contradicción creo que es solo aparente. Apurando los ejemplos, vemos también en ellos que la correspondencia viene exigida por el amor en sus diversas modalidades, como aquello a lo que tiende y en lo que se plenifica. El padre del hijo pródigo que busca en soledad a su hijo termina encontrándole; la madre que sufre por el hijo ingrato no pierde la esperanza de que lo recuperará... So pena de malograrse, en el amor alienta la correspondencia del ser querido, al menos como venidera.

Con todo, admito con Rafael Gómez Pérez la soledad original del hombre, también en el amor. Es la soledad – unicidad – del propio acto de ser, que no se funde ni desaparece en otro acto de ser, sino que hace a la persona irreductible aun en medio de la comunión con los otros. La tesis de Ortega y Gasset de que la soledad es un signo de autenticidad, y la vida social, su falsificación me parece una exageración, si se la sostiene a su tenor literal⁶. Estoy cierto de que no es eso lo que quiere decir Rafael. Sin embargo, hallamos un segundo sentido derivado de soledad – que es con algunos matices el aludido por Kierkegaard –, cuando alguien se encuentra a solas con su culpa o cuando vive la vergüenza, que no va asociada solo a la culpa, sino también al

⁶ “En la soledad el hombre es su verdad, en la sociedad tiende a ser su mera convencionalidad o falsificación” (J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Obras VII, Alianza: Madrid) 1983, p. 144.

amor inmerecido⁷. Pero son soledades que están clamando por la compañía que les falta. Cuando se trata de un estado de gozo, sucede que no lo es plenamente mientras no se comparta. La soledad sin resquicios sería la de quien se ve perdido, sin rumbo ni referencias que le orienten. Es claro que nadie la desea para sí y que está por debajo de lo moralmente humano⁸.

* * *

La intervención de José Andrés-Gallego empieza destacando la gratuidad de la donación en sus diversas formas según la cita de *Caritas in Veritate*. “el ser humano está hecho para el don, que, por su parte, manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente”. Esta gratuidad incluye la reciprocidad, no porque la busque expresamente, sino porque pertenece a su estructura (sobre lo cual ya me extendí en el diálogo con Aquilino Polaino). Lo cual ocurre desde luego en el orden económico, cuyos múltiples beneficios humanos no son siempre lo directamente pretendido.

Pero sobre todo José Andrés-Gallego se detiene en la gratuidad de la acción moral, que justificaría la tesis que propongo, del comienzo al fin, de que el momento del deber moral es inseparable de la donación. En efecto, el don ha de estar en la acción moral, si esta es querida por su objeto específico, que

⁷ “La vergüenza positiva y fértil, que es la que nos sobreviene en la vivencia de sentirnos amados, y solo en este caso, tiene algo que ver con la naturaleza anticipativa del verdadero amor. El amante es un ser que afirma y da por bueno lo que existe [...]. La persona amada sabe muy bien que esa amante afirmación que se le rinde no puede ser verdad. Y precisamente ahí radica el desconcierto producido y la verdadera causa de la vergüenza” (J. Pieper, “El amor”, *Virtudes fundamentales*, p. 453).

⁸ Es esclarecedor lo que dice Ratzinger: “[...] en su soledad más honda el hombre no tiene miedo de algo concreto que pueda quitar de en medio, sino que tiene miedo de la soledad, de la inquietud, de la inseguridad de su propio ser, miedo que no puede superar racionalmente [...]. Ahora bien, ¿cómo superar ese miedo si fracasa por completo el intento de probar que es absurdo? El niño perderá el miedo cuando una mano lo agarre y lo guíe, cuando alguien le hable, es decir, perderá el miedo cuando sienta que está ahí, junto a él, alguien que lo ama” (J. Ratzinger, *Introducción al Cristianismo*, pp. 249-250).

tiene para ella razón de *finis operis*. Desde otro ángulo: el don va asociado inmediatamente a alguna tarea, cuya moralidad le viene, a su vez, del don implícito en ella. Por tanto, si no puedo objetivar la donación, tampoco puedo objetivar la acción moral: objetivarlas equivaldría a considerarlas desde fuera, no desde sus motivaciones propias. Es lo que el ponente afirma: “No puedo objetivar la donación en sí. En realidad, ¿es que puedo objetivar mi propia acción moral en sí, cualquiera que sea? Me parece que no. La acción humana libre, sin más, no es susceptible de objetivación, al menos de manera que el objeto incluya mi libertad”.

De la fórmula tomada de Marion sobre el “despliegue de lo dado hasta hallar el pliegue de la donación gratuita” extrae Andrés-Gallego una consecuencia que merece especialmente ser atendida, por cuanto a la vez que la interpreta recobra el acto de ser. Si lo dado es lo único que aparece en presencia mental, la donación habrá de mostrarse de otro modo, que sería, según la Teoría del conocimiento de Polo, el conocer por hábitos. Lo cual requiere que se vea en el donar un trascendental antropológico y, por tanto, se le aplique el tipo de conocer que reivindica Polo para el ser, como es el abandono del límite mental. Tal paso no lo ha dado Marion, pero sería preciso para descifrar su fórmula de “desplegar lo dado hasta hallar la donación gratuita”. Si nos quedamos, como el autor francés, en el método de la reducción fenomenológica, no podremos remontar la inmanencia de la datitud en la conciencia; pero donación trascendente no equivale a datitud o mero ser-dado.

En las alusiones del Prof. Andrés-Gallego a la cultura entiendo que tiene lugar un deslizamiento de los hábitos de la persona – en los que esta se expone esencialmente – a los hábitos o costumbres sociológicos que forman parte de una cultura, como plexo de medios convocados por la acción. Mi intención era contraponer la delimitación cultural, producida desde fuera de las

acciones humanas, a la formación de los hábitos cognoscitivos y volitivos, como garantes del crecimiento de la persona. Una interpretación culturalista de la acción incurre en el *quid pro quo* de explicar la acción, que preface a los medios integrantes de la cultura, a partir de la cultura a la que la acción da origen. La objetivación de la cultura se cumpliría en la tarea de su tipificación a cargo del estudioso.

Se me propone recuperar para la donación el concepto de connaturalidad, con lo cual se pondría mejor de manifiesto el carácter primario, anterior a toda objetivación y, por consiguiente, a la aparición misma del don-cosa. La propuesta enlaza con el conocimiento por connaturalidad o preconsciente que algunos autores del siglo XX, como J. Maritain o José Miguel Pero-Sanz, han hecho valer como previo al conocimiento objetivo. Asimismo, es patente que el don se reproduce por sobreabundancia, que es una suerte de connaturalidad consigo. Sin embargo, en el caso de la donación, la connaturalidad no puede sustituir a la responsabilidad que le es inherente. Basta pensar que el don poseído, del que deriva el dar, es un don confiado o encomendado, por el que se contrae responsabilidad conscientemente. Si el don se hace tarea, como repetidamente se ha expuesto, no puede eludir la responsabilidad en su uso.

* * *

Agradezco a Rafael Alvira su lúcida exposición, de la que, como siempre, tanto aprende uno. Entre otras cuestiones que aborda, nos reconduce al tema, abundantemente tratado por él, de la relación entre inteligencia y voluntad y a la unificación de ambas en la teoría en el sentido socrático original del término (*qewria*, de *oraw*, ver, contemplar), que ha decidido el destino posterior del pensamiento occidental.

Coincido con él en que para contemplar no hay que poner entre paréntesis la realidad del sujeto ni la del objeto o término,

así como tampoco la relación (Logos) entre ambos, trasladándola a lo no dicho ni pensado. Por ello, ni el proceder fenomenológico ni el hermenéutico son teoría como saber primero; más aún cuando Husserl repone – con algunas diferencias respecto a Kant – al sujeto trascendental o cuando la contextualización hermenéutica ha derivado en las “hermenéuticas de la sospecha”, en expresión de Ricoeur. Bien es cierto que el regreso a las cosas mismas (*back to things themselves!*) tiene un antecedente platónico, que Husserl mismo admite aun en la etapa madura de su pensamiento (en *Lógica formal y trascendental*); incluso se ha visto en célebres textos griegos, como en capítulos de la *Ética a Nicómaco*, análisis fenomenológicos modélicos. Por su parte, también Gadamer en su obra hermenéutica de más calado *Verdad y método* revalida el pensamiento humanista grecorromano y, en particular, la virtud de la prudencia o *fronhsis*, como puente entre los saberes teórico y práctico.

Asimismo comparto con el Profesor Alvira que el dar no se deja reducir a fenómeno, al margen del donante, el beneficiario y el don. En efecto, en su fenomenología del don lo que Marion encuentra al cabo son distintos tipos de donación, no el eidos del dar, por cuanto el dar no se dice del mismo modo cuando se atribuye a la actividad donante de Dios que cuando aquel que da tiene un *esse* que le ha sido dado, como es el caso del hombre. Y aun en el hombre lo que es dado fenomenalmente a la conciencia en modo alguno puede ser el dar mismo en tanto que recibido, el cual siempre precede a los actos de conciencia. No obstante, la primacía del don sobre el objeto constituido en la conciencia me parece que es una adquisición válida de la fenomenología del don frente a su negación por Derrida. También suscribo que la actividad de dar es la más alta del hombre, aun sin ser incondicionada.

IDEAS 7

* * *

La minuciosa glosa del Profesor Mariano Crespo destaca suficientemente la unidad del libro, asentada sobre los tres ejes de la acción, la moralidad y la donación. En efecto, si la acción, pese a su carácter transitivo, vuelve sobre la persona y la cualifica moralmente, el dar tampoco se queda en sus efectos performativos, sino que muestra trascendentalmente a la persona en su darse sin perderse. Por otra parte, Mariano Crespo es, de entre los comentadores, quien pone más énfasis en los inicios fenomenológicos del libro y me congratula que advierta la constancia de esa inspiración a lo largo de sus páginas, bajo el signo de estar orientado por la cosa misma que es la acción desde sus distintos ángulos (en esto coincide con J. Seifert en el Prólogo): "...constituye una invitación, sin prescindir de lo que otros han visto, a ver por nosotros mismos, dejándonos guiar tan solo por el 'principio de todos los principios', a saber, tomar las cosas que se nos dan en cuanto que se nos dan". Echo en falta alguna puntualización que él, como perseverante fenomenólogo, probablemente habrá detectado.

* * *

Los comentarios de José Angel Agejas Esteban se refieren al eco que la lectura de mi libro ha despertado en él a propósito de su maestro Joseph De Finance, cuyo pensamiento ético ha recogido en el libro *Valor moral y apertura espiritual: lectura de los escritos filosóficos de Joseph De Finance*. He de decir que el *Ensayo sobre el obrar humano* de De Finance ha sido una de mis guías en *Ética* desde hace muchos años y más tarde he acudido a su *Éthique générale* y a *Personne et valeur*. Son dos las tesis centrales en las que se detiene Agejas y que yo incorporaría con leves retoques: el lugar de la alteridad en el seno de la unidad y la vinculación interna de la obligación moral con el bien-valor.

1) Lo otro no es eliminado, sino que es ampliado en su alcance a medida que el viviente que lo hace propio es más uno, más él mismo. En efecto, en las operaciones inmateriales no se absorbe lo ajeno, como en la nutrición, sino que a través de ellas el viviente humano está abierto a lo otro que él, así como adquiere conciencia de sí mismo por contraste con lo que no es él. De Finance añade a ello una orientación connatural hacia el Ideal de Verdad y de Bien – con alguna dependencia, creo, de la filosofía de Maurice Blondel –, que subyace a las intencionalidades del entedimiento y la voluntad. Lo cual le permite en su síntesis metafísica ir más allá de la nivelación objetivista del ente.

2) Por el otro lado, la tesis, sostenida por De Finance, de la irreductibilidad de la obligación moral a toda tendencialidad natural, presión social o móvil psíquico (tesis de claro ascendente maritainiano) está en relación con la afirmación del bien-valor, que tiene su principio en la sindéresis como hábito intelectual-volitivo. Esto se traduce en que en los juicios correspondientes de la razón práctica se muestre el exceso del bien-valor sobre la obligación particular, en lo cual se encuentra un paralelo con la prioridad del dar sobre las exigencias irreemplazables de la justicia, que Agejas pone en relación con algunos textos del libro comentado.

* * *

El Profesor Lino Iglesias alude al problema de la experiencia moral auténtica, previniendo frente a falsificaciones operadas por la incapacidad de trascender el lenguaje o las formas culturales variables. Podríamos ilustrarlo gráficamente con el hechizamiento que llegan a ejercer a veces ciertos tópicos o ciertos usos de la cultura, con los que se “justifica” el comportamiento. Pero frente a ello la experiencia moral es genuina, no se queda en estereotipos, y así se hace ver en los términos del dar y del estar

en deuda de quien recibe. Es una interpretación congruente con las tesis que mantengo.

No obstante, tampoco exclusivizaría yo esa experiencia moral. Pues la podríamos ejemplificar también de otros modos: así, cuando de lo que se trata es de ser fiel a la verdad de los actos voluntarios, no desligándose de ellos en el comportamiento, sino ratificándolos con los hábitos. Se suele decir “lo prometido es deuda”, reconociendo la verdad del acto de prometer. O bien, la vivencia de la obligación, ya mencionada en la anterior respuesta, cuando aquello por lo que quedo ob-ligado es por la verdad de un juicio de la razón práctica sobre el bien moral. Es patente que en estos casos no se trata de formas lingüísticas, sino de un ir a las cosas mismas.

* * *

El Profesor Salvador Antuñano se fija en los autores clásicos en que me baso en los distintos capítulos. Me es grato que lo haya percibido y subrayado. La terminología y el contexto histórico han variado en buena parte, pero la inspiración y los motivos de fondo provienen de la gran tradición grecorromana y cristiana. A los autores que él encuentra evocados podría agregar Séneca, Plotino, San Pablo, junto a tantos otros autores contemporáneos arraigados en ellos. Pero no es solo cuestión de nombres, sino de que en todo momento nutro mi exposición, de un modo más o menos consciente, de los grandes maestros que han forjado el destino de Occidente.

También acepto su sugerencia de llevar al terreno de la Teología lo que en el libro argumento únicamente con los recursos de la razón natural (aunque dejando traslucir a veces las implicaciones teológicas, como a propósito de la noción de creatio ex nihilo o de persona o del amor como charitas, que son motivos procedentes de la fe cristiana, más aún siendo que los propios autores citados toman en cuenta esos motivos). En otras

publicaciones me he remitido sin violencia alguna a la Teología. Cito como ejemplos “Pluralidad cultural, ética y naturaleza en CiV”, *La doctrina social de la Iglesia. Estudios a la luz de la encíclica Caritas in Veritate*, R. Rubio de Urquía y J.J. Pérez-Soba (eds.) (BAC/AEDOS: Madrid) 2014, pp. 365-382; o “Fe, razón, persona”, *Open Insight. Revista de Filosofía. Centro de Investigación Social Avanzada*, V/7 (2014/1), pp. 33-60.

* * *

Los comentarios de Antonio Miñón, Profesor de Filosofía Política, han resaltado el paralelismo entre acción y persona, tomando por guía a una de las autoras-testigo que han proyectado mayor luz sobre la acción humana y, lo que ha sido su reverso, el desmoronamiento de la acción pública en los totalitarismos del Siglo XX: Hannah Arendt. En efecto, el espacio público es el marco en el que se despliegan a la vez la acción conjunta y la coexistencia personal. Ciertamente, entre las dimensiones puestas de relieve por el movimiento alemán de “Rehabilitación de la razón práctica” en la década de los 70 se encuentra también la actuación política, pero ya antes Hannah Arendt había estudiado modélicamente la concurrencia de palabra y acción en la vida política, como asimismo lo ha subrayado R. Spaemann (*Crítica de las utopías políticas*). Si la acción es un segundo nacimiento para quien se caracteriza primordialmente por saberse nacido, la palabra es la expresión pública de la racionalidad propia de la persona; por ello, palabra y acción se acompañan e interpretan mutuamente cuando se trata de descifrar las huellas de un alguien.

Ni que decir tiene que la acomodación plena entre la palabra que es acontecimiento y el acontecimiento iluminado y hecho comprensible por la palabra, se da en los acontecimientos narrados por las Sagradas Escrituras, tal como lo ha puesto de relieve J. Ratzinger en su *Jesús de Nazaret*. En la actuación pública se trata éticamente solo de una aproximación a esa coincidencia

ideal. Sus degeneraciones de signo contrario son la nuda violencia – acción sin palabra – y la retórica huera – palabra no acreditada en hechos.

* * *

Las páginas de José Luis Yepes me trasladan a los años en que empecé a ejercer el magisterio en la Universidad de Murcia, a la vez que nos hacen tomar tierra en el clima de abandono y fragmentación en el que languidecen hoy tantas instituciones docentes y muy en particular en el campo de las Humanidades. Es una cuestión nada fácil cómo remontar ese declive, al que han contribuido las zigzagueantes políticas universitarias. Parece que va a recobrase la Historia de la Filosofía en el Bachillerato como asignatura curricular obligatoria; esperemos que con ello se pueda detener parte del daño ya hecho a las Humanidades.

De todos los puntos que toca José Luis voy a hacer hincapié en la vinculación de la ética con el don a través de la humanidad que es en cada hombre indisoluble de su yo. Está bien señalado, aunque quizá no lo suficientemente resaltado, pudiendo pasar desapercibido. Mientras que el yo se debe a un acto propio de autoconciencia y de voluntad, por ejemplo cuando decimos “yo actúo”, en cambio “el hombre actúa” manifiesta que ese yo que actúa lo hace como hombre y como tal se hace responsable de su humanidad. Pero, a la vez, el ser hombre (varón o mujer) no se debe al propio yo ni tampoco resulta de un acto suyo, sino que se muestra como un don para él mismo, siendo lo que hace posible las cualificaciones éticas en sus actos en tanto que actos humanos. Y por aquí volvemos a la unión entre don y tarea, ya resaltada en varias intervenciones.

* * *

Los comentarios del Profesor Santiago García Echevarría traducen mis consideraciones sobre la acción y la donación al terreno de la acción económica, tomando por base algunas alusiones mías ocasionales, por ejemplo a la diferencia entre objetivos a un plazo determinado y fines humanistas que le otorgan sentido como acción humana. Solo haré un par de indicaciones para subrayar la pertinencia de la aplicación a la economía de la acción y de la donación.

En primer lugar, la centralidad de la acción humana en el orden económico, ya puesta de manifiesto entre otros por Ludwig von Mises y más recientemente por Antonio Argandoña, enfatizando ciertamente algunas características particulares de toda acción, como la incertidumbre del futuro, el riesgo inherente a todo emprender, la elección entre alternativas o la realimentación del agente mediante la acción; pero acentuaría en especial los beneficios de la cooperación, que hacen de la acción económica un tipo claro de acción social, multiplicadora de los efectos debidos por separado a cada uno de sus agentes.

En segundo lugar, García Echevarría ha visto bien cómo la amenaza de cosificación que se cierne sobre el don, si se lo aísla de la acción donal, se aplica en particular a los medios y recursos con que se opera económicamente, si se los desgaja de su fuente activadora que está en la acción. Y la acción económica es justamente el trabajo, que con su esfuerzo ahorra tiempo y administra los recursos. Como ha puesto de relieve Vittorio Mathieu en su *Filosofía del dinero*, es fácil sucumbir al espejismo de que se trabaja para acumular dinero y capital, cuando lo correcto es que se dispone de capital y recursos para crear trabajo y con ello ampliar los modos humanos de cooperación. Lo contrario nos conduciría a una noción de trabajo meramente especulativa y por tanto irreal, por cuanto la acción de trabajar, a la vez que

IDEAS 7

perfecciona a su agente, es también transitiva, en tanto que parte de un material por elaborar, al que transforma o elabora.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN ¡ERROR!MARCADOR NO DEFINIDO.

CONVOCATORIA ¡ERROR!MARCADOR NO DEFINIDO.

INSCRITOS Y ASISTENTES 7

INTERVENCIONES Y COMENTARIOS

**ACCIÓN, DEBER, DONACIÓN: DOS DIMENSIONES
INSEPARABLES DE LA ACCIÓN**15

Urbano Ferrer Santos

LA ACEPTACIÓN O EL RECHAZO DEL DON..... 25

Aquilino Polaino-Lorente

RELEVANCIA DE LA DONACIÓN	43
<i>Blanca Castilla de Cortázar</i>	
COMENTARIOS SOBRE ACCIÓN, DEBER, DONACIÓN, DE URBANO FERRER	49
<i>Antonio Francisco Amo Polo</i>	
DON Y GRATUIDAD: UNA CONSIDERACIÓN DESDE LA PERSONA.....	58
<i>José María Carabante</i>	
SOBRE EL DON Y LA SOLEDAD	68
<i>Rafael Gómez Pérez</i>	
SOBRE ACCIÓN, DEBER Y DONACIÓN EN URBANO FERRER.....	76
<i>José Andrés-Gallego</i>	
SOCRATISMO Y MODERNIDAD EN LA FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA.....	88
<i>Rafael Alvira</i>	
COMENTARIOS A ACCIÓN, DEBER, DONACIÓN: DOS DIMENSIONES INSEPARABLES DE LA ACCIÓN.....	102
<i>Mariano Crespo</i>	
NOTAS A UNA LECTURA.....	108
<i>José Ángel Agejas</i>	
COMENTARIOS SOBRE EL LIBRO ACCIÓN, DEBER, DONACIÓN, DE URBANO FERRER	120
<i>Lino Iglesias Martínez</i>	
NUEVOS COMENTARIOS.....	124
<i>Salvador Antuñano Alea</i>	

IDEAS 7

**LA POLÍTICA COMO UN ESPACIO GENUINAMENTE
PERSONAL128**

Antonio Ramón Miñón Sáenz

**SOBRE EL LIBRO DE URBANO FERRER, ACCIÓN, DEBER,
DONACIÓN ¡ERROR!MARCADOR NO DEFINIDO.**

José Luis Yepes Hita

A MODO DE EPÍLOGO150

Urbano Ferrer Santos

